La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino

Martín F. Echavarría





TESIS

Martín F. Echavarría

La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino

A mis familias, humana y espiritual,

en unión con la Sagrada Familia

Prava consuetudo est quasi quaedam aegritudo animalis.

SANTO TOMÁS DE AQUINO , *In* VII *Ethicorum*, l.5.

Ita enim se habet philosophia ad curationem animae, sicut medicina ad curationem corporis.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In* II *Ethicorum*, l. 4.

Generalmente se considera que la psicología es una ciencia relativamente moderna, y esto porque el término ha entrado en el uso general sólo en los últimos cien, ciento cincuenta años. Pero se olvida que hubo una psicología premoderna, la cual duró más o menos desde el 500 a. C. hasta el siglo XVII, pero que no se llamaba "psicología", sino "ética" o, con más frecuencia aún, "filosofía", aunque se trataba justamente de psicología. [...] En Tomás de Aquino se encuentra un sistema psicológico del cual se puede probablemente aprender más que de gran parte de los actuales manuales de tal disciplina; se encuentran en él interesantísimos y muy profundos tratados de temas como narcisismo, soberbia, humildad, modestia, sentimientos de inferioridad, y muchos otros.

E. FROMM, "Psicología para no psicólogos".

Abreviaturas

A) Obras

a) De santo Tomás

Scriptum super libros Sententiarum = *In* [número de libro] *Sententiarum*.

Sententia libri Ethicorum = *In* [número de libro] *Ethicorum*.

Sententia libri Politicorum = *In* [número de libro] *Politicorum*.

In Aristotelis librum de anima = *In* [número de libro] *de anima*.

In libros de sensu et sensatu commentarium = *In* [número de libro] *de sensu et sensato*.

In libros de memoria et reminiscentia commentarium = *In* [número de libro] *de memoria et reminiscentia*.

Quaestio disputata de virtutibus in communi = *Q. De virtutibus in communi*.

Quaestio disputata de caritate = *Q. de caritate*

Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis = *De spiritualibus creaturis*

Quaestiones disputatae de anima = *Q. De anima*.

In libros Metaphysicorum Aristotelis expositio = *In* [número de libro] *Metaphysicorum*.

In libros Physicorum Aristotelis expositio = *In* [número de libro] *Physicorum*

Quaestiones disputatae de veritate = *De veritate*.

Quaestiones disputatae de malo = *De malo*.

In Posteriorum analyticorum expositio = *In* [número de libro] *posteriorum analyticorum*.

Super Epistolas S. Pauli lectura = *Super* [ad Romanos; ad Ephesios, etc.].

Liber de veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra gentiles = *Summa contra gentiles*.

In Librum Boethium de Hebdomadibus Expositio = *Super de Hebdomadibus*

b) Otras

PL=Patrologia latina, Migne.

PG=Patrologia graeca, Migne.

B) Citas

a) Santo Tomás y otros escolásticos

Dist.=Distinción.

L.=Libro.

I=Primera parte de la *Summa Theologiae*.

I-II=Primera parte de la segunda parte de la *Summa Theologiae*.

II-II=Segunda parte de la segunda parte de la *Summa Theologiae*.

III= Tercera parte de la *Summa Theologiae*.

l.=Lección.

q.=Cuestión.

quod.=quodlibet.

a.=Artículo.

arg.=Objeción.

ad 1=Respuesta a la objeción 1.

in c= En el cuerpo del artículo.

sol.= Solución.

n.=Número de parágrafo (Por motivos de comodidad, seguimos la numeración de Marietti).

Summa Theologiae, Parte, cuestión, artículo, parte del artículo (cuerpo; *sed contra*; objeción; respuesta a la objeción); ej: II-II q. 1 a. 1 ad 1.

La traducción al castellano de todos los textos de santo Tomás y de los demás autores escolásticos es nuestra. Hemos eliminado el latín de todas las dobles citas (latín y castellano) que había en la tesis completa, así como otras citas secundarias, especialmente en latín, para aligerar el texto.

b) Otras citas

Generalmente al citar las obras clásicas y patrísticas, daremos la numeración de columnas y párrafos de las ediciones críticas.

La traducción de obras clásicas es nuestra, salvo en los casos en que en la Bibliografía señalamos ediciones en castellano -como, por ejemplo, de la *Ética Nicomáquea* y de la *Metafísica* de Aristóteles-, que a veces hemos corregido en algunos puntos. Lo mismo se puede decir de algunas obras modernas escritas en lengua extranjera. En algunos casos no hemos tenido acceso a la edición en lengua original, ni a una traducción española de las obras modernas, por lo cual hemos debido servirnos de las traducciones al italiano o al francés, que, cuando lo creímos conveniente, hemos traducido al castellano.

Prefacio

El presente libro es una nueva edición de mi tesis de Doctorado en Filosofía, escrita bajo la dirección de mi maestro el P. Ignacio Andereggen, que defendí en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma el 16 de enero de 2004, y que se publicó por primera vez en Gerona (España) en Marzo de 2005*. Desde su publicación el libro ha generado mucho interés, pero su precio en euros dificultaba su difusión en Argentina. Gracias a la iniciativa y el esfuerzo de las religiosas del Instituto Mater Dei, y en particular de la Madre María Jesús Becerra, que usa el texto para sus clases de Psicología General, ha sido posible esta nueva edición argentina.

Este acontecimiento me ha dado la oportunidad de retocar el libro en varios puntos, a pesar de que el contenido es básicamente el mismo que el de la edición española. Las modificaciones son de distinto tipo. Algunas son correcciones formales, de errores de tipeo y cosas semejantes, así como alguna mejora estilística. Otras son actualizaciones bibliográficas. En algún otro punto se ha completado o corregido alguna información, en base a mis estudios posteriores. El Capítulo 1 es el que ha sido más actualizado. He reestructurado también las divisiones de los capítulos en parágrafos. Por todo esto creo que esta nueva edición, además de acercar el libro a un público que tenía difícil acceso a él, tiene el aporte de ser un texto revisado y vuelto a meditar.

Vuelvo a agradecer aquí al P. Andereggen por su magisterio y guía paternal. Ideas suyas están presentes a lo largo de todo el libro. Agradezco de nuevo también a las autoridades del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, y en particular al P. Michael Ryan, por su apoyo. Añado, además, mi profundo agradecimiento al Instituto Mater Dei y a la Madre María Jesús Becerra por la iniciativa de esta edición así como por su sostén económico de la misma. No puedo terminar sin agradecer a mi esposa Marina, que promovió más fuertemente el que yo escribiera este doctorado.

Martín F. Echavarría

---

* M. F. ECHAVARRÍA, *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, Documenta Universitaria Girona 2005, 860p. (ISBN 84-934349-2-2).

7 de marzo de 2008, antigua festividad de

santo Tomás de Aquino

Introducción general

El tema

«*Sapientis est ordinare*». Con esta cita de la *Metafísica* de Aristóteles[1] se inicia la *Summa Contra Gentiles*, obra en la que santo Tomás presenta las verdades centrales de la fe cristiana contra las impugnaciones de los paganos -y contra los cristianos que se habían dejado influir en exceso por el pensamiento de estos-.[2] La finalidad de nuestro estudio es sin dudas mucho más limitada. Sin embargo, como no deja de tener cierta semejanza con la intención tomasiana en la «*Summa Philosophica*», aunque ceñida a un campo más particular, la referencia no carece de sentido.

El «sabio» al que nos estamos refiriendo es seguramente santo Tomás, recientemente proclamado *Doctor Humanitatis*. Es a este sabio, de cuya profunda contemplación han brotado y continúan brotando tantas riquezas para los hombres, a quien recurrimos para intentar poner un poco de orden en el aparente y realmente enrevesado ámbito de la psicología contemporánea.

Como lo indica el título mismo de esta tesis, «La praxis de la psicología según santo Tomás», no es nuestro interés principal aquí ocuparnos de cualquier área de la psicología contemporánea, aunque forzosamente haremos abundante referencia a todas ellas, sino de la práctica que se le suele atribuir (llámesela psicoterapia, consejo personal o familiar, orientación vocacional, etc.). Ésta, a pesar de ser generalmente poco estudiada en sus fundamentos filosóficos y epistemológicos, suele ser la principal ocupación de quien ha estudiado psicología, y es lo que la gente en general (y no sólo el vulgo) llama hoy en día «psicología». Cuando se piensa en la psicología no viene en mente un hombre con túnica blanca que analiza el comportamiento de un ratón metido en un laberinto, o que prueba las reacciones bioquímicas o eléctricas de una neurona, sino más bien un hombre que se ocupa de escuchar y ayudar a otro hombre, encerrado sí, pero en el laberinto de su propio corazón. De aquí en más, entonces, al decir «psicología» nos estaremos refiriendo sobre todo esta forma de praxis, salvo que se indique lo contrario. Es la naturaleza de esta actividad que será el objeto de la

---

[1] L. I, c. 2, 982 a 18.

[2] Cf. *Summa contra gentiles*, l. 1, c. 1.

indagación de este estudio, bajo la luz que nos proporcionan las obras filosóficas y teológicas del Doctor Angélico, y muy particularmente la II *pars* de la *Summa Theologiae*.

Status quaestionis

La psicología, en alguno de sus aspectos, y muy particularmente el psicoanálisis, ha sido objeto de consideración por parte de muchos filósofos contemporáneos, no sólo como tema de análisis epistemológico, sino también como fuente de inspiración, lo que demuestra sus profundas implicancias filosóficas y culturales.[3] Éstas ponen de manifiesto desde el inicio que el problema que plantea la nueva psicología parece trascender el de la relación entre una ciencia particular y la filosofía. Hoy Freud es estudiado no sólo por los psicólogos sino también por los filósofos -por no decir también por los literatos, artistas, etc.- y su influencia en la filosofía contemporánea, especialmente en las líneas post-estructuralistas y postmodernas, es patente. Esto a pesar del carácter evidentemente primitivo de la filosofía de Freud. Parecería haber detrás de la atracción ejercida por Freud algo que va más allá de lo que concretamente dice, como si se intuyera en sus teorías y métodos la apertura de una oportunidad para realizar prácticamente un proyecto cultural. De hecho, la cultura «laica» contemporánea tiene en Sigmund Freud, como en Hegel, en Marx o en Nietzsche, uno de sus «padres» principales. Cierto, la psicología no es sólo Freud, pero es innegable que éste significa generalmente para los psicólogos algo más que el fundador de una escuela particular más, el psicoanálisis.

Esta atracción ejercida por Freud y el psicoanálisis, y por la psicología en general, ha alcanzado también los ambientes cristianos, académicos o no. No sólo ha habido importantes psicólogos y psiquiatras católicos[4] que se preocuparon de esta

---

[3] Cf. J.-P. Sartre, El *ser y la nada*, Losada, Buenos Aires 1966; L. Wittgenstein, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, Tecnos, Madrid 1994-1996, 2 tomos; H. Marcuse, *Eros et civilization. Contribution a Freud*, Les Éditions de Minuit, Paris 1963; P. Ricoeur, *Freud una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México 1975[3]; K. R. Popper- J. C. Eccles, *The Self and its Brain*, Springer International, New York 1977; M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, El cielo por asalto, Buenos Aires 1995; P.-L. Assoun, *Freud. La filosofía y los filósofos*, Paidós, Barcelona 1982; etc.

[4] A. Gemelli - G. Zunini, *Introducción a la psicología*, Miracle, Barcelona 1958[3]; R. Allers, *Naturaleza y educación del carácter*, Labor, Barcelona 1950; V. E. von Gebsattel, *Imago Hominis*.

difícil problemática, sino también influyentes teólogos y filósofos.[5] A pesar de esta abundante bibliografía, poca es la claridad teórica y práctica que se ha obtenido sobre este problema. La consecuencia ha sido una enorme confusión entre los mismos católicos que se dedican a la psicología, y una deformación práctica en muchos ámbitos de la vida cristiana en los que estos intervienen. Hoy se siente cada vez con mayor fuerza la necesidad de poner claridad en este tema, que afecta tan profundamente la vida de tantas personas, y que hasta ahora no parece haber encontrado un cauce adecuado.

¿Qué se puede decir de la escuela tomista respecto a este tema? Debemos reconocer que se encuentra muy poco o casi nada explícitamente referido a la psicología y su estatuto epistemológico. Parecería que estamos frente a un tema incómodo, inoportuno, difícil de entender desde la perspectiva tomista, una especie de malentendido frente al cual nos pone la confusión del pensamiento contemporáneo. Esto es en parte cierto, pero es también verdad que no se ha reflexionado suficientemente sobre este problema y se lo ha dejado casi completamente en manos de pensadores de una orientación e intención totalmente extraña a la del Doctor Angélico. En general se tiende a encuadrar, en modo un poco simplista, y

---

Beiträge zu einer personalen Anthropologie, Verlag Neues Forum, Schweinfurt 1964; I. CARUSO, *Análisis psíquico y síntesis existencial*, Miracle, Barcelona 1954; W. DAIM, *Umwertung der Psychoanalyse*, Herold, Wien 1951; G. ZILBOORG, *Psychoanalysis and Religion*, Allen and Unwin, London 1967; K. STERN, *The Third Revolution. A Study on Psychiatry and Religion*, Garden City, New York 1961; A. TERRUWE, *Essere cristiani senza paura e senza angoscia*, Paoline, Roma 1970; C. W. BAARS, *Born Only Once. The Miracle of Affirmation*, Franciscan Herald Press, Chicago 1975. Más recientemente: L. M. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana*, vol. 1: *Bases interdisciplinares*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1990; P. C. VITZ, *Psychology as Religion. The Cult of Self-Worship*, William B. Eerdmans Company, Michigan 1994²; E. PAVESI (curatore), *Salute e salvezza. Prospettive interdisciplinari*, Di Giovanni Editore, Milano 1994; G. PETROCCHI, *Psicología y psicoterapia cristiana*, Paulinas, Valencia 1996.

[5] Cf. E. MOUNIER, *Traité du Caractère*, Éd. du Seuil, Paris 1947; R. GUARDINI, *Sigmund Freud e la conoscenza della realtà umana*, en Ethica. *Rassegna di Filosofia Morale*, 1 (1968) 27-44; ; A. GÖRRES - K. RAHNER, *Il male. Le risposte della psicoterapia e del cristianesimo*, Paoline, Milano 1987; H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Madrid 1990, vol. 1, 487-513; Desde una perspectiva cristiano-ortodoxa, cf. la muy importante obra de J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*, Cerf, Paris 1992.

desconociendo las obras y las prácticas de los psicólogos contemporáneos, en el ámbito de las «ciencias particulares», o, en su vertiente práctica, se la trata de reducir a la medicina. De este modo no se llega a captar la razón de su poderoso influjo personal y cultural. La gravedad de esta omisión está en que no por no ser objeto de atención de los tomistas la psicología deja de existir y de influir en modo consistente, y muchas veces traumático, en la vida de las personas y de los mismos miembros de la Iglesia.

Ciertamente, un atenuante a esta omisión está en que en el período de mayor desarrollo del tomismo en el siglo XX, la psicología no se había manifestado del todo claramente en su naturaleza, que hoy, después de mas de cien años de la fundación del psicoanálisis es más fácil de percibir. A esto se suma la dificultad de que aparentemente santo Tomás no se ocupa de lo que hoy se llama psicología, especialmente de la práctica que se le atribuye, sino, para utilizar una expresión que no le pertenece, de «antropología filosófica» y, por lo tanto, de «psicología racional» y no de «psicología empírica» -terminología sobre la que mucho se puede decir-. En esto consiste en parte el problema a desentrañar. Esto no quita, además, que aquí o allí se encuentre en las obras de algunos tomistas, sean o no referidas a temas explícitamente psicológicos, algunas ideas interesantes que resaltaremos a lo largo de este trabajo. En general, podemos distinguir el material tomista sobre este tema en:

a) Menciones incidentales sobre la ubicación epistemológica de la psicología (en general enfocadas sobre la «psicología experimental»);[6]

b) Artículos que se refieren a algunos puntos particulares, o a algunas determinadas escuelas, pero que no desarrollan el tema en su conjunto (por ejemplo, sobre el inconsciente, el instinto, las pasiones, el psicoanálisis, etc.)[7];

---

[6] Por ejemplo, en J. MARITAIN, *Los grados del saber*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1947. Sobre el pensamiento de este autor acerca la psicología hablaremos más extensamente a lo largo de la tesis, especialmente en el último capítulo.

[7] Cf. G. THIBON, «La psychanalyse freudienne et la psychologie scolastique», en *Revue Thomiste*, 14 (1931) 488-521; R. ALLERS, «The Vis Cogitativa and Evaluation», en *The New Scholasticism*, 15 (1941) 195-221; J. MARITAIN, «Freudismo y psicoanálisis», en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1943; M. HUDECZECK, «L'inconscio nella dottrina di S. Tommaso», en *Sapientia*, (1957) 5-22; F. W. BEDNARSKY, «La psychanalyse de l'aggressivité à la lumière de la psychosynthèse de saint Thomas d'Aquin», en *Angelicum*, 58

c) Obras sistemáticas, pero que toman como centro de interés la «psicología experimental» , no siempre bien distinguida de las otras formas de psicología; la mayor parte de ellas data de al menos cincuenta años;[8]

d) Son prácticamente inexistentes las obras sistemáticas dedicadas exclusiva o principalmente a la praxis de la psicología desde un punto de vista tomista. Un «clásico» es la tesis doctoral en Letras de Roland Dalbiez, El *método psicoanalítico y la doctrina freudiana*[9], que, sin embargo, no trata el tema en general, sino referido exclusivamente al psicoanálisis de Freud. Por otro lado, no hay referencias a santo Tomás en ella, a pesar de que su autor es tenido por neotomista o neoescolástico. Un juicio sobre esta vieja obra, de una influencia notable, nos lo reservamos para más adelante. Lo mismo se puede decir de obras análogas como la de V. White, *Dios y el inconsciente*, que trata de la psicología de Jung.[10] Más recientemente, referida directamente a nuestro tema, hay que mencionar la obra de A. Stagnitta, *La fondazione medievale della psicologia. Struttura psicologica dell'etica tomista e modelli scientifici contemporanei. Passioni, frustrazioni e depresione, virtù*.[11] A pesar del gran mérito de haber afrontado este tema, el libro adolece a nuestro juicio de un doble defecto: un

---

(1981) 389-419; TH. CREM, «A Thomistic Explanation of the Neurosis», en *Laval Théologique et philosophique*, 2 (1968) 294-300; M. STOCK, «Sense Counsciousness According to St. Thomas», *The Thomist*, 21 (1958) 415-486; «Some Moral Issues in Psychoanalysis», *The Thomist* 23 (1960) 143-188; A. PLÈ, «St. Thomas and the psychology of Freud », *Dominican Studies*, 5 (1952) 1-34; P. NOLAN, *Saint Thomas and the Unconscious Mind*, Catholic University of America, Washington D.C. 1953; etc.

[8] Cf. M. BARBADO, *Introducción a la psicología experimental*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1943²; *Estudios de psicología experimental*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1946. R. E. BRENNAN, *Psicología tomista*, Científico Médica, Barcelona 1940; *Historia de la psicología según la visión tomista*, Morata, Madrid 1957; *Psicología general*, Morata, Madrid 1961². C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Morcelliana, Brescia 1961²; *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona 1978.

[9] R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine Freudienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1949² (2 volumes); trad. esp. El *método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, Club de Lectores, Buenos Aires 1987.

[10] V. WHITE, *Dios y el inconsciente*, Gredos, Madrid 1955.

[11] A. STAGNITTA, *La fondazione medievale della psicologia. Struttura psicologica dell'etica tomista e modelli scientifici contemporanei. Passioni, frustrazioni e depressione, virtù*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993.

conocimiento insuficiente de la psicología práctica contemporánea -no distinguida con claridad de las otras formas de psicología- y de sus principales exponentes; y un modo de encarar la obra de santo Tomás muy personal, discutible en algunos puntos. Por ello creemos necesaria la elucidación que pretendemos llevar adelante.

El punto de partida de nuestro trabajo está en la visión tomista de la praxis de la psicología propuesta por I. Andereggen en diversos escritos y cursos.[12] En ellos ha puesto de manifiesto la necesidad de redescubrir la riqueza de la psicología cristiana -con especial énfasis en santo Tomás, aunque llamando la atención también sobre otros autores (como san Juan de la Cruz o san Ignacio)- y los peligros que se encierran en la psicología contemporánea, no sólo por las desviaciones teóricas que se encuentran en sus principios, sino también por el espíritu anticristiano que muchas veces está en su fondo, afín a importantes corrientes de la filosofía moderna, que tienen en Hegel su expresión más elaborada. El trabajo que aquí emprendemos es deudor de estas enseñanzas, por lo cual citaremos las obras de este autor con frecuencia.

Estructura y método del presente estudio

Nuestra investigación estará dividida en una introducción, seis capítulos, y una conclusión. Cada capítulo contará con divisiones y subdivisiones en secciones y puntos.

En el Capítulo 1, «Filosofía de la Historia de la praxis de la psicología», haremos un análisis histórico-filosófico de las ideas y movimientos que han confluido en la configuración actual de la psicología. De este modo intentaremos elucidar *quid significatur per nomen*, el significado actual de psicología, que corresponde a la clásica «definición nominal», requisito para responder a las preguntas *an est* y *quid est* la psicología en santo Tomás.[13] Lo haremos mostrando las raíces lejanas de la actual problemática, remontándonos a los orígenes del pensamiento sobre el hombre y su comportamiento en la antigua Grecia, comprobando el desarrollo que llevó al modo actual de concebir la psicología, con sus aporías. Esta tarea es muy importante, porque

---

[12] Cf. I. ANDEREGGEN, «Santo Tomás de Aquino, psicólogo», en *Sapientia*, 54 (1999) 59-68; I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, EDUCA, Buenos Aires 1999².
[13] Cf. *In I Posteriorum Analiticorum*, l. 2, n. 5.

la ignorancia del trasfondo filosófico y cultural de la psicología lleva después a errores o superficialidades en el modo de concebir las relaciones entre psicología, filosofía y teología, lo que a su vez produce mucha desorientación en la práctica. Aunque estudios de este tipo no faltan, la perspectiva o actitud desde las que se encaran suelen ser discutibles. Es necesaria una interpretación profunda desde una perspectiva tomista.

Con este punto de partida, creemos que quedará preparado el camino para comprender por qué es posible hacer un repensamiento de la psicología desde el fundamento de los aportes de santo Tomás. A este respecto conviene hacer dos cosas: antes que nada, demostrar que en el Aquinate se hallan ampliamente desarrollados los temas centrales que hoy se atribuyen a la psicología. Se trataría de la pregunta *an est*. En segundo lugar, una vez determinado que en santo Tomás hay algo que corresponde a la praxis de la psicología, intentaremos responder a una segunda pregunta: *quid est*. A la primera de estas interrogaciones contestaremos en los capítulos 2 a 4. Ésta es la parte central de la tesis y la más larga, porque no parece inmediatamente evidente que en santo Tomás haya una psicología que trate los temas que ocupan a la nueva psicología. Se trata de cuatro amplios capítulos: uno referido a la visión tomasiana de la estructura de la personalidad (Capítulo 2); otro a la vinculación entre normalidad y virtud (Capítulo 3); un tercero, en el que se analiza cómo entender desde santo Tomás el tema de las «enfermedades del alma», se intentan explicar sus principios dinámicos y sus formas principales (Capítulo 4); En el Capítulo 5 se sacarán las consecuencias que de esta visión se siguen para la praxis. Recogiendo lo dicho en los capítulos anteriores, se intentará presentar cómo debería ser una psicoterapia fundada en las conclusiones de la psicología de santo Tomás.

La demostración de que el Aquinate se ocupa amplia y profundamente de los temas de la psicología, y el modo en que lo hace nos irá ya haciendo entrever la respuesta a la segunda cuestión: *quid est*, qué es la psicología, o qué es para santo Tomás lo que hoy estudia la psicología, cuál es su ubicación epistemológica. En el Capítulo 6, nos centraremos de lleno en el análisis epistemológico de la praxis de la psicología que se nos mostrará en toda su complejidad de niveles diversos, que habrán sido manifestados a lo largo del estudio. Esperamos de este modo sacar a la luz las relaciones de esta praxis con la filosofía y la teología, y mostrar el modo en que los

distintos grados epistemológicos se pueden integrar con coherencia, verdad y efectividad.

En base a lo dicho, resulta claro el método que seguiremos. Nuestro trabajo se centrará principalmente en el análisis de los textos de santo Tomás mismo, y de la doctrina que de ellos se desprende. Ahora bien, aunque esto implique seguramente como uno de sus requisitos un estudio histórico, sin embargo el objeto principal de la tesis, y por lo tanto el modo de proceder para alcanzarlo, no son de carácter histórico, sino a la vez especulativo y práctico. Especulativo, porque se trata de determinar el carácter epistemológico de una disciplina o conjunto de disciplinas. Práctico, porque aparentemente no nos encontramos ante una ciencia teórica, en sentido aristotélico, sino de un arte o ciencia práctica, o al menos de una praxis en sentido amplio, cuyos fundamentos tomistas queremos determinar. Esto nos ha convencido de la importancia de no exponer simplemente el pensamiento del Aquinate en materia psicológica, sino además, para poner en evidencia su actualidad y utilidad, de compararlo constantemente, en cuanto es posible, con las afirmaciones de los más importantes autores contemporáneos en esta materia. Entre estos cabe mencionar ciertamente a los principales representantes de la «psicología profunda», sobre todo Sigmund Freud, como también a Alfred Adler y Carl G. Jung. Además de estos, estableceremos relaciones con otros autores que por su influencia práctica (A. Maslow, A. Ellis, etc.), por sus implicancias filosóficas (K. Jaspers, K. Schneider, V. E. Frankl, E. Fromm, J. Lacan, etc.) o por su conexión con el pensamiento cristiano (R. Allers), presentan un interés particular y pueden ayudar a esclarecer el tema que investigamos. Ciertamente, no es nuestra intención exponer las ideas de estos autores en modo completo y orgánico, lo que implicaría un estudio aparte, sino sólo en cuanto permiten elucidar el tema estudiado y establecer conexiones con el pensamiento del Aquinate.

Para hacer más efectivas estas relaciones, en algunos puntos, cuando no sea posible recurrir a las palabras mismas del Doctor Común, aunque partiendo del pensamiento de santo Tomás, haremos algunas consideraciones personales, que atribuimos al Doctor Angélico en el sentido de que fueron despertadas por el estudio de su obra y que consideramos fieles a su espíritu. Es lo que santo Tomás mismo dice

explicando la afirmación de Boecio de que él desarrolla las «semillas de los escritos de san Agustín» : «Cuando Boecio dice *pero a vos*..., muestra a qué autoridad sigue al escribir, es decir a Agustín; pero no de tal modo que diga sólo lo que se encuentra en los libros de Agustín, sino que las cosas que Agustín dijo sobre la Trinidad, es decir que las personas divinas convienen en las propiedades absolutas y se distinguen en las relativas, él las recibe como *semillas* y principios de los que usa para desanudar la dificultad de las cuestiones. Y así la explicación de la verdad por muchas razones es un *fruto* de las semillas recibidas de Agustín. Si estos frutos son convenientes y fecundos, lo confía al juicio del lector».[14] Evidentemente, los errores que en nuestros análisis se puedan encontrar no se deben atribuir a santo Tomás, sino a la impericia de su intérprete.

Si en algunos puntos nos extendemos sobre temas preliminares, generalmente ya conocidos para filósofos y teólogos, es porque queremos que estos frutos del pensamiento del Aquinate lleguen también a quienes se ocupan de la praxis de la psicología, no siempre versados en ellos. Es en particular en los católicos que quieren ejercer esta actividad en un modo acorde con su fe y con la verdad -tantas veces incomprendidos y desamparados ante doctrinas y prácticas que superan la formación teórica que han recibido (incluso en las universidades católicas)- en quienes pensamos al desarrollar extensamente algunos temas que, tal vez, se podrían haber abreviado un poco. De todos modos, creemos, esto no dejará de contribuir a comprender más gráficamente el alcance y la situación de la psicología.

Si resolver el problema que ésta plantea implica poner en movimiento casi todos los aspectos del pensamiento de santo Tomás, esto nos indica ya, desde el inicio, que no nos encontramos sólo ante la dificultad de establecer el estatuto epistemológico de una ciencia particular más. Parece estar en juego la resolución del problema entero de la existencia humana, de su malestar y de su plenitud, lo que exige la respuesta desde las instancias últimas, sapienciales, del saber y del querer.

---

[14] *Super Boethium de Trinitate*, Expositio prohemii.

I. El estudio práctico de la personalidad humana en los clásicos y en la tradición

1. La *ética* de Aristóteles como ciencia del carácter

Es conveniente, al comenzar el discurso sobre un tema, saber de qué se está hablando. Por ese motivo, la filosofía clásica empezaba siempre por la definición del nombre (*quod significatur per nomen*). ¿Qué se entiende con el nombre de «psicología»? Generalmente hay dificultad para descubrir que antes del siglo XVIII o XIX existía una verdadera psicología, en parte a causa de un problema terminológico. El uso del elemento compositivo «-logía» para significar el discurso científico sobre una determinada materia, es principalmente moderno -tal vez la única excepción sea la «teología», que se encuentra ya en Aristóteles como sinónimo de «filosofía primera» o «sabiduría» (la metafísica)-.[15] En particular, el uso corriente de «Psicología» -y de «Antropología»-, aunque tiene antecedentes remotos (s. XVI), se popularizó sólo a partir del siglo XVIII.

Es común entre los historiadores de la psicología, siguiendo a Rudolf Eucken[16], decir que Melanchton fue el primero en usar esta denominación, aunque no es exacto.[17] Goeckel (*Goclenius*) parece ser el primero que ha usado este término.[18] Su sentido etimológico es «ciencia o discurso sobre el alma». Sin embargo, su sentido semántico

---

[15] En verdad, Aristóteles habla sólo una vez de *teología*, prefiriendo en general decir «ciencia teológica» (*epistéme theologiké*); al respecto cf. M. E. SACCHI, «Los nombres de la metafísica», en *Sapientia*, 56 (2001) 668-672.

[16] *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1979, 75, n. 2.

[17] Según Jean Ecole: «[...] nullis documentis comprobari potest. Cujus falsae adtributionis ratio desumenda, ut videtur, ex eis quae dicit Brettschneider initio operis, quod edidit *De Anima*, inclyti illius Reformatoris: "Melanchtonus primus inter Germanos, quos scimus, *psychologiam* in hoc libro tractavit".» (J. ECOLE, «Editoris Introductio», VI-VII, a CH. WOLFF, *Gesammelte Werke*, Herausegeben und Bearbeitet von J. Ecole, II. Abteilung. Lateinische Schriften. Band V. *Psychologia empirica*, Georg Olms, Hildesheim 1968).

[18] Cf. R. GOCLENIUS, □□□□□□□□□□, *hoc est, De Hominis perfectione, anima et inprimis orto hujus, commentationes ac disputationes quorundam Theologorum et Philosophorum nostrae aetatis, quos proxime sequens praefationem pagina ostendit. Philosophiae studiosis lectu jucundae et utilis*, Marpurgi, 1590, 1594[2], 1597[3].

ha sufrido importantes modificaciones, debidas tanto a los avatares de la noción de «alma» a lo largo de la historia de la filosofía, como a otros factores culturales que luego analizaremos. Hoy es muy común distinguir una psicología filosófica, que eventualmente estudiaría el alma, de una psicología «experimental», que tendría por objeto la descripción y mensuración de los fenómenos psíquicos. Lo es también definir a la psicología, no como la ciencia del alma, ni de los fenómenos psíquicos, sino de la conducta.[19] Parece atribuirse a la psicología el estudio del carácter y conducta humanos, o más en general, de su «personalidad». A veces se insiste en que no se trata de conocer al «hombre» en general, sino a los individuos (por eso es «clínica»)[20], con la finalidad práctica de modificar su conducta o su personalidad.[21]

---

[19] Cf. N. SILLAMY, *Dictionaire de la psychologie*, Larousse, Paris 1965: «Psychologie: (du gr. psukhê, âme, et logos, science), science des faits psychiques. – Ce terme date du XVI^{e} siècle (on le trouve dans le titre d'un livre de Goeckel [1590], mais certains assurent que le théologien allemand Melanchton l'avait déjà fréquemment employé en 1560); il est devenu usuel à partir du XVIII^{e} siècle grâce à Wolff, qui l'utilise dans sa *Psychologia Rationalis*. Longtemps conçue comme la "science de la vie mentale, de ses phénomènes et de ses conditions" (William James, 1890), la psychologie se définit aujord'hui, d'un point de vue plus global, comme la "science de la conduite".»

[20] Cf. D. LAGACHE, *L'unité de la psychologie. Psychologie expérimentale et psychologie clinique*, Presses Universitaires de France, Paris 1993^{4}, en particular, pp. 32-33: «Malgré sa résonance médicale, le terme "Psychologie clinique" ne veut pas dire psychologie pathologique, bien que la psychologie clinique prétende embrasser dans un même ensemble les conduites adaptées et les désordres de la conduite [...]. L'humanité de l'objet la spécifie moins que l'attitude méthodologique: envisager la conduite dans sa perspective propre, relever aussi fidèlement que possible les manières d'être et de réagir d'un être humain concret et complet aux prises avec une situation, chercher à établir le sens, la structure et la genèse, déceler les conflits qui la motivent et les démarches qui tendent à résoudre ces conflits, tel est en résumé le programme de la psychologie clinique. La différence caractéristique entre l'attitude clinique et l'attitude expérimentale peut être formulée ainsi. L'expérimentaliste crée une situation et en contrôle artificiellement tous les facteurs en ne modifiant qu'un facteur à la fois, de manière à étudier les variations relatives des réponses en faisant abstraction de l'ensemble; "toutes choses égales d'ailleurs" est une restriction typique des formulations expérimentales. Le clinicien, ne pouvant ni créer ni surtout contrôler la situation de manière à faire abstraction d'une partie de ses conditions, s'efforce d'y parer en replaçant les facteurs qui l'intéressent dans l'ensemble de leurs condition [...]».

[21] *Ibidem*, 45: «Elle a affaire à des êtres humains, qu'il s'agit non seulement de connaître, mais d'aider; on ne peut donc nier que la psychologie clinique mêle à la recherche objective des

En parte bajo la influencia de estas dificultades terminológicas, en parte por prejuicios filosóficos e ideológicos, en nuestros días es común pensar y enseñar que la moderna psicología ha comenzado algo realmente novedoso y revolucionario, que cuenta con pocos antecedentes o esbozos antes de fines del siglo XIX. Nuestra intención aquí es demostrar la falsedad de esta creencia, para preparar la presentación en este sentido del pensamiento de santo Tomás. En efecto, la preocupación por el conocimiento y perfeccionamiento de la personalidad, si no es antigua como la filosofía, al menos hace ya dos mil quinientos años que ha comenzado a desarrollarse, no sólo como esbozo, sino incluso muy sistemática y detalladamente. Dice al respecto el conocido neo-psicoanalista alemán Erich Fromm:

> Generalmente se considera que la psicología es una ciencia relativamente moderna, y esto porque el término ha entrado en el uso general sólo en los últimos cien, ciento cincuenta años. Pero se olvida que hubo una psicología premoderna, la cual duró más o menos desde el 500 a. C. hasta el siglo XVII, pero que no se llamaba «psicología», sino «ética» o, con más frecuencia aún, «filosofía», aunque se trataba justamente de psicología. ¿Cuáles eran la sustancia y los fines de tal psicología premoderna? La respuesta puede ser sintetizada así: *era el conocimiento de la psique humana que tenía como meta el mejoramiento del hombre*. Ella tenía, por lo tanto un propósito moral, se podría decir incluso religioso, espiritual.[22]

Comenzamos entonces nuestra revisión de la historia de la psicología, por los orígenes del pensamiento occidental sobre la conducta y el mejoramiento del hombre, es decir por la filosofía de la antigua Grecia.[23] Como se sabe, es Sócrates quien en modo más conciente y preciso comienza a reflexionar no ya sobre el cosmos, sino sobre el hombre mismo, en oposición al relativismo interesado de los sofistas, aunque se puedan encontrar antecedentes en otros autores. Según un famoso historiador de la filosofía, «Sócrates presenta la "cura del alma" como el centro de su mensaje ético y,

---

preocupations pratiques».

[22] E. Fromm, «Psicologia per non psicologi», en *L'amore per la vita*, Mondadori, Milano 1992[3],82.

[23] Se nos podrá reprochar la elección de iniciar nuestra exposición en el siglo V antes de Cristo, y en el contexto de la filosofía occidental, sin tener en cuenta las más antiguas culturas orientales. Nuestra opción responde al influjo inmenso que la cultura griega ha tenido en el desarrollo de occidente y, por lo tanto, en la constitución actual de la psicología. A la luz de esta tradición se puede, ulteriormente, comprender la incorporación de elementos filosóficos y religiosos orientales en importantes corrientes de psicología contemporánea (psicoanálisis, junguismo, existencialismo, humanismo, etc.).

por lo tanto, como el núcleo esencial de su pensamiento filosófico.»[24] Esto muestra hasta qué punto la filosofía en sus orígenes se halla conectada al interés profundo por la transformación y desarrollo integral del hombre. Esta idea socrática pasa a su discípulo Platón, que la perfecciona integrándola en una concepción completa y orgánica de la naturaleza humana y del universo, y de éste a Aristóteles.

Para Platón, el pleno desarrollo de la personalidad humana consiste en conseguir la salud integral, de cuerpo y alma[25], y sobre todo lograr la armonía en las propias energías que produce la virtud (*areté*).[26] Para cada «parte» del alma, la virtud consiste en desempeñar su función en el modo mejor, y en orden mutuo.[27] Así como la virtud es la salud del alma[28], la enfermedad del alma es el vicio, que tiende a confundirse, como en Sócrates, con la ignorancia -esta identificación será abandonada por Aristóteles-.[29]

En Aristóteles llega a su culminación la concepción antigua del perfeccionamiento de la personalidad; por eso queremos detenernos en él especialmente. Cuando se hace historia de la psicología, en los raros casos en que se la

---

[24] G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina, Milano 1999, 183.

[25] *Ibidem*, 347: «I medici greci hanno raggione nel sostenere la tesi secondo cui non si può curare una "parte" del corpo, senza curare l'"intero" del corpo. Ma il corpo stesso *non è l'"uomo nel suo intero"*, ma è *una sua "parte"*: *l'intero dell'uomo è il suo corpo insieme con la sua anima*. E così come non si può curare una parte del corpo senza curare tutto il corpo, analogamente *non si può curare il corpo senza curare anche l'anima*.»

[26] *Ibidem*, 264: «Secondo Platone, infatti, non solo l'uomo, ma tutte quante le cose sono buone per l'*arete*, ossia per un "ordine" intrinseco, per *una armonica disposizione e funzione della natura che è loro propria*.»

[27] *Ibidem*, 269: «Poiché l'anima, come abbiamo visto, è tripartita, ossia "razionale", "irascibile" e "concupiscibile", e poiché ciascuna di queste parti ha *una propria specifica funzione*, allora la virtù di ciascuna di queste parti consisterà nell'*assolvere nel modo migliore possibile il compito che le compete*. Le virtù di base, di conseguenza risultano tre: la *sapienza*, la *fortezza* (o *coraggio*) e la *temperanza*, più, come vedremo, una quarta, ossia la *giustizia*, che regola i nessi fra le tre funzioni dell'anima nei rapporti reciproci.»

[28] *Ibidem*, 271: «Intesa in questo senso, la virtù costituisce la "salute dell'anima" nel grado più elevato, come Platone dice in questo bel testo [*República* IV 444 C-E].»

[29] *Ibidem*, 272: «Le malattie dell'anima derivano in generale dalla *dissennatezza*, che è o "follia" o "ignoranza".»

hace comenzar en la antigüedad y no en el siglo XVIII o XIX, se piensa en los escritos aristotélicos de ciencia natural, por ejemplo en el *De animalibus*, *De somno et vigilia*, y sobre todo en el *De anima*, en el *De sensu et sensato* y en el *De memoria et reminiscentia*. Y no es que esto sea algo equivocado, porque en verdad estas obras sientan la auténtica base del desarrollo de la psicología, sea general o experimental. Pero cuando se trata de la historia de la «praxis de la psicología», el punto de referencia fundamental son más bien sus *éticas*[30], en las que el Estagirita expone su concepción sobre el desarrollo de la personalidad humana. Dice al respecto Fromm: «Aristóteles ha escrito un manual de psicología que ha intitulado, sin embargo, *Ética*.»[31]

A los oídos modernos suena extraño, si no negativo o al menos fuera de lugar y hasta peligroso, el conectar la psicología con la ética. Parecería un *moralismo* ultramontano, superado por las «conquistas» del psicoanálisis. Este prejuicio, además provenir de una determinada inclinación afectiva habitual, de la «estructura de la personalidad» como se diría hoy, parece hacerlo también de la tergiversación que actualmente, y ya desde hace varios siglos, reina sobre el carácter de la ética o de la moral.[32] Una cierta línea de la modernidad, que tiene su culminación en Kant, ha llevado la ética a una formalización y juridización excesiva, separándola de las tendencias naturales, y sobre todo del apetito de felicidad y del deleite.[33] Por un lado estaría lo que al hombre se le impone como *deber*, desligado de su naturaleza y su perfeccionamiento; del otro, lo natural, identificado con una sensualidad egoísta.

---

[30] Es decir la *Ética Nicomáquea* , la *Ética Eudemia* y la *Gran Ética*, en caso de que sea realmente aristotélica.

[31] E. Fromm, «Psicologia per non psicologi», en *L'amore per la vita*, 82.

[32] Como lo ha demostrado ampliamente Alasdair MacIntyre en sus obras, particularmente a partir de *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1984 (tr. Esp. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2004); muy particularmente señalando el carácter artificial de la separación entre ética filosófica y ciencias sociales. A pesar de que es un tema constante de discusión si la psicología pertenece a las ciencias sociales o a las experimentales y sanitarias (dificultad que surge de la ambigüedad e incluso equivocidad de la palabra), es claro que campos como la Psicología de la Personalidad, la Psicología Social, parte de la Psicología de la Educación, la Psicología de las Organizaciones, etc. entran dentro de este área.

[33] Cf. I. Andereggen, «Todos los hombres desean la felicidad», en *Sapientia*, 55 (2000) 542: «Para Kant, es imposible que la vida moral pueda fundarse en la búsqueda de un fin, que consista, desde el punto de vista subjetivo, en la felicidad.»

Vivir de acuerdo a la ética consistiría, entonces, en hacer violencia a la propia naturaleza imponiéndole una regla de vida extrínseca que, lejos de promover el despliegue de su persona, ahoga sus tendecias individuales. No es extraño, por ello, que de frente a esta ética, identificada casi con el derecho, se contrapusiera finalmente la moderna psicología, principalmente el psicoanálisis, que analizaría la enfermedad en la que la ética (occidental) encerraría al individuo, ayudándolo a superarla o, en la medida de lo posible, a vivirla de un modo menos opresivo, relativizando su valor universal. Sobre este tema tendremos oportunidad de volver repetidamente.

Por el contrario, «ética» significaba para Aristóteles, como antes para Sócrates y para Platón, una cosa totalmente diversa. Etimológicamente *Ethica* proviene del griego *êthos* (con «η»), que quiere decir justamente «carácter». La ética era para los clásicos la disciplina que estudiaba cómo formar el carácter humano (las *virtudes éticas*), *la* ciencia del carácter. Dice justamente Aristóteles cuando comienza a tratar de la virtud en el l. II, c.2, de la *Ética Nicomáquea*: «Nuestra labor actual, a diferencia de las otras, no tiene por fin la especulación. No emprendemos esta investigación para saber qué sea la virtud -lo cual no tendría ninguna utilidad-, sino para llegar a ser virtuosos.»

Su punto de partida era la *experiencia*, no positivista, sino humana –que incluye la experiencia individual y el tesoro de la tradición-, de la vida[34], individual y socialmente considerada, y su finalidad, ayudar al hombre a alcanzar la plenitud, o sea la operación según la virtud, que produce la felicidad y el deleite: la *theoria*, o *contemplación*. No es extraño que la tergiversación moderna y posmoderna de la moral vaya de la mano con un rechazo de la *contemplación*, y un absolutización unilateral de la acción, empezando por la crítica kantiana misma.

---

[34] De allí la menor exactitud de la Ética en relación a las otras ciencias, pues los discursos generales se adaptan con dificultad a la contingencia de las conductas particulares; *Ética Nicomáquea*, L.II, c.2, 1103b 34, 1104 1-8: «Debe también concederse preliminarmente que todo discurso acerca de la conducta práctica ha de expresarse sólo en generalidades y no con exactitud, ya que, como en un principio dijimos, lo que debe exigirse de todo razonamiento es que sea adecuado a su materia; ahora bien, todo lo que concierne a las acciones y a su conveniencia nada tiene de estable, como tampoco lo que atañe a la salud. Y si tal condición tiene la teoría ética en general, con mayor razón aún toda proposición sobre casos particulares carece de exactitud, como quiera que semejantes casos no caen bajo de ninguna norma técnica ni de alguna tradición profesional.»

Como dijimos, «psicología» y «antropología» son denominaciones modernas. Aristóteles no llama a su estudio teórico sobre el alma ni psicología ni antropología, y lo incluye en el conjunto de la ciencia natural, la *Física*.[35] El estudio de la razón humana, en orden a su correcto uso, se llama *Lógica*. Y la consideración práctica del hombre, de su conducta y de su carácter (principio de su comportamiento), así como del bien humano, se llama *Ética*. Ésta, a su turno, puede ser *individual* (*monástica*) cuando se refiere al perfeccionamiento del carácter del individuo, *familiar* o *doméstica* (*económica*), cuando estudia el modo de administrar la «casa», y *social* (*política*), al estudiar la sociedad y el modo más adecuado de conducirla al bien común.

En sus éticas, Aristóteles desarrolla con amplitud y profundidad casi todos los temas que interesan al desarrollo de la personalidad, sentando definitivamente las bases del estudio del carácter: el sentido de la vida (el fin último), el carácter en su crecimiento positivo (virtudes) o en sus deformaciones (vicios), los estados intermedios entre ambos (continencia e incontinencia), y los excesos en ambas direcciones (bestialidad y pasiones patológicas, y virtudes heroicas), las relaciones interpersonales (la amistad), la plenitud de la vida (el placer y la felicidad), la educación del carácter, etc.

Esto ha sido percibido muy agudamente por Erich Fromm, quien aprovecha los hallazgos aristotélicos y aún la estructura que éste ha dado a esta ciencia, pero reinterprentándolos desde las premisas totalmente diversas de un humanismo socialista ateo (para Fromm, el psicoanálisis es un fundamento teórico y un instrumento práctico para realizar la «ética humanista»).[36]

---

[35] Aunque Aristóteles distinga la consideración *física* de la ética (es decir, «del carácter y las pasiones»), llamando a esta última ciencia «antrópica», según su costumbre, pero no «antropología»; cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l. VIII, c. 1, 1155b 9-10.

[36] Cf., principalmente, E. FROMM, *Man for himself*, trad. esp. *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México 1987, 30: «La Ética Humanista, para la cual "bueno" es sinónimo de bueno para el hombre, y "malo" de malo para el hombre, propone que para saber lo que es bueno para el hombre debemos conocer su naturaleza. La Ética Humanista es la ciencia aplicada del "arte de vivir" basada en la "ciencia del hombre" teórica. Aquí, como en otras artes, la excelencia de la ejecución ("virtud") de uno es proporcional al conocimiento que uno tiene de la Ciencia del Hombre y a la destreza y a la práctica de cada uno. Pero se pueden deducir normas a partir de

Más recientemente, la llamada «psicología positiva» ha reintroducido en la psicología las temáticas de la felicidad, el carácter y la virtud haciendo referencia explícita a Aristóteles. Así lo hace, por ejemplo, el célebre psicólogo estadounidense Martin Seligman, su principal representante: «Ha llegado el momento de contar con una ciencia cuyo objetivo sea entender la emoción positiva, aumentar las fortalezas y las virtudes y ofrecer pautas para encontrar lo que Aristóteles denominó la "buena vida".»[37]

En las escuelas filosóficas del helenismo, la conexión con la psicología es aún más evidente, ya que la mayoría de ellas se centra en la praxis moral, y muchos autores contemporáneos se refieren a ellos como psicoterapeutas.[38]

---

teorías únicamente sobre la premisa de que una cierta actividad es elegida y un cierto fin es deseado. La premisa en las ciencias médicas es que es deseable curar la enfermedad y prolongar la vida; si éste no fuera el caso, todas las reglas de las ciencias médicas serían superfluas. Toda ciencia aplicada se basa en un axioma que resulta de un acto de elección, a saber: que el fin de la actividad es deseable. Existe, no obstante, una diferencia entre el axioma que rige a la ética y el que rige a otras artes. Podemos imaginar una cultura hipotética en la cual las personas no desean pinturas ni puentes, pero no una cultura en la que la gente no quiera vivir. [...] la verdadera elección del hombre consiste en elegir entre una vida buena y una vida mala.» Fromm, sin embargo, pretende superar la ética aristotélica a través de la asimilación de autores inmanentistas cuya «psicología teórica» él considera superior a la de Aristóteles, como Spinoza, Marx y Freud; *ibidem*, 43: «De lo anteriormente expuesto resulta manifiesto que el desarrollo de una Ética Humanista objetivista, como ciencia aplicada, depende del desarrollo de la Psicología como ciencia teórica. El progreso de la ética desde Aristóteles a Spinoza se debe en gran parte a la superioridad de la psicología dinámica de éste sobre la psicología de aquél.»

[37] Cf. M. E. P. SELIGMAN, *Authentic Happyness*, Free Press, New York, 2002. Trad. esp., *La auténtica felicidad*, Vergara, Córdoba (España) 2003, 11.

[38] Cf. A. ELLIS - R. GRIEGER, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, 18: «[...] lo que entonces llamé psicoterapia racional emotiva realmente tenía sus raíces en los escritos filosóficos de los antiguos Estoicos, Griegos y Romanos (especialmente Epícteto y Marco Aurelio, Hadas, 1963)». No podemos entrar aquí en el tema particular, tan interesante, de la historia de la psiquiatría, la psicoterapia y la enfermedad mental. Sobre la enfermedad mental en la antigüedad, cf. J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, $_3$2006. Un manual serio sobre el tema es el de J. POSTEL – C. QUÉTEL (coord.), *Nueva historia de la psiquiatría*, Fondo de Cultura Económica, México 2000.

2. El perfeccionamiento de la personalidad en el cristianismo: desde los Padres de la Iglesia hasta la modernidad cristiana

A. La doble profundización de los Padres de la Iglesia

Esta perspectiva en el estudio práctico de la personalidad humana no se corta, sino que se profundiza con el advenimiento del cristianismo. Los primeros autores cristianos demuestran un conocimiento tan hondo del modo de funcionar de la personalidad humana que los hace verdaderos clásicos para quien se ocupe de estos temas. Esto encuentra su explicación, no tanto en el conocimiento directo de la ética clásica a través de sus exponentes griegos y latinos (este conocimiento se iría haciendo más extenso sólo con el paso del tiempo), sino en la *connaturalidad* de estos autores con el fin de la vida humana, a la luz de la cual, en modo contemplativo, interpretaban con profundidad y exactitud la evolución o involución humana. Para ellos, Cristo es la «norma» del desarrollo integral de la personalidad, pues es el hombre perfecto, en unión con el cual todo hombre alcanza su plenitud. Cristo, además, conocía los corazones de los hombres, no sólo por conjeturas a partir de los actos exteriores, sino viendo el interior de los mismos en Dios. En este sentido, es el principal psicólogo.

Por esto, decíamos, no es de extrañar el conocimiento profundo del alma humana que se puede descubrir en estos autores, no sólo desde el punto de vista sobrenatural, sino aún en el ámbito de lo natural, aunque no siempre los límites entre ambos sean señalados con claridad. Respecto de la ética clásica, sobre todo, podemos mencionar un progreso en dos sentidos: a) en *amplitud* y b) en *profundidad*.

a) Cuando hablamos de un progreso en *amplitud*, es decir en extensión, en el aporte de experiencias y descripciones, nos referimos a un aporte que podemos llamar *fenomenológico*. Entre quienes más se destacan en este sentido están los Padres del Desierto, especialmente Evagrio Póntico[39] y Juan Casiano[40]. Basta leer las obras de

---

[39] Sobre la «praxis», cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico* o *El monje*, c. 1: «El Cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Salvador, que consiste en la práctica, la física y la teología.»; c. 78: «La práctica es el método espiritual que purifica la parte pasional del alma». Al respecto ver lo que dice Antoine Guillaumont en el «Estudio histórico y doctrinal» que precede dicha obra, en la edición de *Sources Chrétiennes*, Cerf, Paris 1971, vol. 1, 38-63.

[40] Cf., sobre todo, *De Cœnobiorum Institutis Libri Duodecim*.

estos autores para encontrar extensas descripciones, sea referidas al progreso, sea a defectos y enfermedades espirituales (y mentales). Según un especialista en la relación entre patrística oriental y ciencias humanas: «Frente a una concepción que reduce en el fondo la enfermedad mental a un trastorno corporal, ellos sostienen la existencia del factor psíquico. Pero fundándose en una antropología donde el alma, aún estando estrechamente ligada al cuerpo, tiene con respecto a él una cierta independencia, ellos afirman por una parte que las enfermedades mentales, en el caso en que una causa orgánica entra en juego, son trastornos de la expresión corporal del alma, más que del alma misma.»[41] Particularmente interesante respecto a la praxis de la psicología es su tratamiento de las ocho «pasiones»[42], que en la tradición oriental equivalen a los siete vicios capitales de la tradición occidental (originada en san Gregorio Magno[43]); sobre todo sus observaciones sobre las pasiones de la *tristeza* y la *acidia*.[44]

b) Por otro lado, se ha dado un progreso en profundidad y en altura, es decir, en sentido *metafísico* y místico. El principal exponente, en este caso, es sin dudas san Agustín, sobre todo en las *Confesiones*, con los temas de la *memoria* y el *tiempo*, y en el *De Trinitate*, donde toda la vida mental es vista como reflejo de la Trinidad. Se trata de una psicología que parte de la interioridad del alma, para elevarse al amor y

---

[41] Cf. J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*, Cerf, París 1992, 16.

[42] EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico* o *El monje*, c. 6: «Ocho son los pensamientos genéricos que contienen todos los pensamientos: el primero es el de la gula, después viene el de la fornicación, el tercero es el de la avaricia, el cuarto el de la tristieza, el quinto el de la ira, el sexto el de la acidia, el séptimo el de la vanagloria, el octavo el de la soberbia. No depende de nosotros que estos pensamientos atormenten o no al alma. Pero que la retrasen o no, que liberen o no las pasiones, esto depende de nosotros.»

[43] El mismo Gregorio muestra excelentes dotes psicológicas en obras como *Moralia in Job*, de enorme influjo en la moral de santo Tomás, y sobre todo en su *Regla pastoral*, en la que hace un largo análisis de los distintos tipos de personalidades a los que se dirige la exhortación pastoral, y del modo más adecuado de ocuparse de cada una de ellas.

[44] Cf. J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales*, 101-132; 98: «C'est ainsi que pour les Pères une part importante des désordres que nous considérons aujourd'hui comme purement psychiques relèvent en fait du domain spirituel. Dans ce sens la nosographie et la thérapeutique des maladies spirituelles englobent la psychopathologie tout en la dépassant. Autrement dit les maladies mentales (ou les symptômes) d'étiologie non organique sont pour eux tributaires d'un diagnostic et d'une thérapeutique spirituels.»

contemplación de Dios, su Creador[45], pero que no ignora sus contradicciones y debilidades. El hombre caído está interiormente dividido y se encuentra sujeto a una lucha interior consigo mismo, de la que sólo sale con la ayuda del médico divino.[46] El psiquiatra católico Rudolf Allers reconoce en la división interior de las «dos voluntades» de la que habla san Agustín en el l. VIII, c. 10 de las *Confesiones* un antecedente, y en realidad la versión verdadera, del «inconsciente dinámico».[47]

B. La gran síntesis medieval

No caben dudas de que todo este desarrollo que durante la edad patrística se fue acumulando respecto al conocimiento práctico de la persona humana, alcanza su plenitud desde el punto de vista sistemático en la Edad Media. Esto se debió a varios factores, el primero de los cuales es que el conjunto de fuentes y experiencias era ya tan grande y evolucionado que permitía un trabajo de síntesis. En segundo lugar, el

---

[45] Cf. S. AGUSTÍN, *Confessiones*, l. X, c. 6, 9: «Me dirigí a mí mismo y me dije: "¿Quién eres tú?". Y respondí: "Un hombre." Pues tengo preparados en mí un cuerpo y un alma, el primero exterior y el otro interior. ¿A partir de cuál de ellos tuve que buscar a mi Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo -hasta donde pude enviar como mensajeros los rayos de mis ojos-? Lo mejor es lo interior. Pues a él se referían todos los mensajeros corporales, como a su presidente y juez de las respuestas del cielo, de la tierra, y de todas las cosas que hay en ellos, al decir: "No somos Dios", y: "Él nos hizo". El hombre interior conoce estas cosas por ministerio del exterior. Yo interior conocí estas cosas, yo, yo el alma por los sentidos de mi cuerpo.»

[46] Cf. S. AGUSTÍN, *Confessiones*, l. X, c. 23, 33: «No es cierto que todos quieran ser felices, porque los que no quieren gozar de ti, que eres la única vida beata, no quieren realmente la vida beata. ¿O acaso todos la quieren, pero como *la carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne para que no hagan lo que quieren*, caen en lo que pueden y se contentan con ello, porque lo que no pueden no lo quieren tanto cuanto es necesario para poderlo? [...] La vida beata es el gozo de la verdad. Este es gozo de ti, que eres la verdad, Dios, *mi iluminación, salud de mi rostro, Dios mío*.»

[47] Cf. R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, Labor, Barcelona 1950, 47: «Estas palabras de San Agustín, traducidas al lenguaje menos impresionante de la caracterología, quieren decir lo siguiente: Primero, que las acciones y el comportamiento de un hombre son la manifestación de una voluntad; y, segundo, que la voluntad, escondida tras ese comportamiento real, puede ser desconocida para el hombre de que se trata. Pero a la vez ese pasaje de las "Confesiones" es el primero en introducir el concepto de lo "inconsciente", si no de un modo expreso, sí con propiedad; y es también donde por primera vez aparece representada la interpretación de la conducta humana que hoy llamamos "finalista".»

descubrimiento e introducción de Aristóteles en el siglo XIII facilitó su desarrollo y estructuración científicos.

Una figura notable, en este sentido, fue seguramente san Alberto Magno. Este gran Doctor fue un inmenso prodigio intelectual que cultivó todas las ciencias de su tiempo, y escribió sobre todos los temas, desde los minerales y las plantas, hasta Dios y los ángeles. Facilitó además enormemente la asimilación de Aristóteles que llegaría a su culminación en su discípulo santo Tomás de Aquino. San Alberto se destacó no sólo como «psicólogo práctico», en el sentido en que venimos hablando, sino incluso como psicólogo experimental, en varias de sus obras. Basta leer, por ejemplo, su tratado *De animalibus*.[48]

Pero, como decíamos, es sobre todo con santo Tomás que la asimilación de Aristóteles alcanza su mayor agudeza, y el tema que nos ocupa aquí no es el menor en este sentido. Efectivamente, la gran concepción aristotélica de la ciencia del carácter (ética), fue profundamente comprendida por el Aquinate[49], y explicada por éste en varias de sus obras y opúsculos. Pero la principal y más original es sin dudas la *Summa Theologiae*. [50] En esta obra, el Doctor Angélico se aleja de la estructura del libro de las

---

[48] Cf. M. Barbado, «La physionomie, le tempérament et le caractère, d'après Albert le Grand et la science moderne», en *Revue Thomiste*, 14 (1931) 314-351; N. Pende, «Sant'Alberto Magno, come modello insuperato della necessaria collaborazione della teologia con la biologia umana», en *Angelicum*, 21 (1944) 326-331.

[49] Cf. I. Andereggen, «Santo Tomás de Aquino, psicólogo», *Sapientia*, 54 (1999) 59-68; allí afirma que la «actividad correspondiente a lo que en nuestros días se denomina psicología fue desarrollada en modo eminente, aunque por supuesto diferente en su contexto, modalidad, resultados y objetivos, por Santo Tomás de Aquino en su dimensión "humanista".» (p. 59). Y además: «Lejos de estar relegada a algunos puntos particulares, como por ejemplo el tratado de las pasiones, las doctrinas tomistas sobre las que podría apoyarse una verdadera psicología que no caiga en las trampas que acompañan la condición moderna y que, a diferencia de la filosofía, no puede ser sino "cristiana" -por referirse al hombre históricamente considerado- abarcan la mayor parte del pensamiento del Aquinate» (p.60). Según este autor, «sólo la superficialidad de pensamiento podría intentar una verdadera síntesis especulativa entre la doctrina filosófica clásica sobre el hombre, tal como aparece formulada en Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, y la psicología de Freud, Jung, Frankl, Piaget, Lacan, Kohut y muchos otros» (*ib*.).

[50] Cf. M. Palet Comas, *La familia educadora del ser humano*, Scire/Balmes, Barcelona 2000, 21-22: «La profundidad del conocimiento de la Psicología del ser humano del Aquinate se anticipa a

Sentencias de Pedro Lombardo, que seguían los autores de la época, e incorpora una gran parte «moral», la segunda, en la que el pensamiento aristotélico es asumido desde la perspectiva más elevada de la revelación, y enriquecido con los aportes de otros autores clásicos (sobre todo Cicerón) y cristianos (san Agustín, san Gregorio Magno, Casiano...).[51] El carácter humano no sólo se desarrolla a partir de las virtudes

---

muchos de los postulados de la Psicología moderna y los supera poniendo de relieve sus aciertos y corrigiendo, suave pero con mano firme, sus errores. Muy especialmente en las cuestiones que Santo Tomás de Aquino agrupa en la *Secunda Secundae* de su *Suma de Teología* se manifiesta una originalidad psicológica que penetra hasta el último particular del comportamiento humano y brinda al psicólogo instrumentos de comprensión y de terapia válidos y eficaces. Realizar un elenco, aunque fuera tan sólo aproximado, de los ejemplos concretos en los que Santo Tomás de Aquino muestra la causa común de un variadísimo espectro de malestares y el claro camino preventivo y curativo de muchos desequilibrios personales del hombre moderno merecería, por sí mismo, ser objeto de trabajo de una investigación particular.» Y, en la presentación a este libro, dice Francisco Canals Vidal que «los tesoros de conocimiento humano elaborados por Santo Tomás con instrumentos con frecuencia aristotélicos, pero enriquecidos por sus lecturas patrísticas, especialmente agustinianas, y por la sinceridad de su experiencia cristiana, son los hasta ahora menos aprovechados de la enciclopédica obra del doctor de Aquino». Cf. también A. Stagnitta, *La fondazione medievale della psicologia. Struttura psicologica dell'etica tomista e modelli scientifici contemporanei. Passioni, frustrazioni e depresione, virtù*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993. Es necesario decir que no siempre las afirmaciones de este autor, que se acercan a veces a posturas posmodernas, sean compartidas por quien esto escribe. Entre sus otras obras, cf. *L'anima e i suoi prodotti. La struttura delle involuzioni scientifiche. Per una fondazione post-moderna della psicologia come scienza*, Armando Editore, Roma 2000; *L'antropologia in Tommaso d'Aquino. Saggio di ricerca comparata sulle passioni e abitudini dell'uomo*, E.D.I., Napoli 1979. Según Stagnitta: «la psicologia della seconda parte della Somma di Teologia è anche una scienza del comportamento (trattato degli atti umani) non esclusivamente speculativa; anche se, ovviamente, non di natura meccanicista o bio-sperimentalista. [...] Collegamenti o accostamenti, parallelismi e convergenze che emergono tra i due momenti della storia del pensiero classico e moderno non sono inutili forzature o aprioristiche interpretazioni, ma contributi per una attenta valutazione della continutità dell'esperienza scientifica. [...] la psicologia, per esempio, di Tommaso d'Aquino esprime proprio quell'*unicum* antropologico invocato dalla più moderna *psicologia umanistica, della personalità e cognitivista*.» (*L'anima...*, 162-163).

[51] Cf. A. Stagnitta, *La fondazione medievale della psicologia*, 110-111 (nota 136): «San Tommaso conosce bene non solo Aristotele ma anche tutta la psicologia neoplatonica, patristica e medievale precedente. Per esempio, cita continuamente il Damasceno e, soprattutto, il Nemesio (pseudo-Gregorio di Nissa) che con la sua *De natura hominis*, tradotto dal vescovo Alfano della

naturales, sino que, en orden a un fin sobrenatural (la contemplación de la esencia de Dios) la personalidad humana se ve enriquecida con rasgos sobrenaturales (las virtudes infusas y teológicas), el principal de los cuales es la caridad, que se transforma en el centro dinámico de toda la personalidad cristiana. Sobre la síntesis psicológica tomasiana dice E. Fromm: «En Tomás de Aquino se encuentra un sistema psicológico del cual se puede probablemente aprender más que de gran parte de los actuales manuales de tal disciplina; se encuentran en él interesantísimos y muy profundos tratados de temas como narcisismo, soberbia, humildad, modestia, sentimientos de inferioridad, y muchos otros.»[52] Para un análisis completo de la psicología del Aquinate en relación con la problemática de la praxis de la psicología contemporánea, remitimos a nuestra obra *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino* (Documenta Universitaria, Girona 2005).

C. Desarrollos cristianos modernos y síntomas de desintegración

Con la decadencia de la escolástica en el siglo XIV, causada entre otras cosas por el nominalismo, ligado a una tendencia racionalista, se comienzan a vislumbrar los inicios de aquello que conducirá al formalismo moral, y a la consecuencia del olvido y deformación de la ética, no vista ya como ciencia de la felicidad humana, sino como código extrínseco de conducta.

Sin embargo, la concepción tradicional continúa desarrollándose, aunque a través de canales diversos, no siempre directamente ligados al ámbito académico. Esto sobre todo en los autores místicos. Así, en esta época, encontramos auténticos «psicólogos profundos» como el venerable Juan Taulero, el beato Juan Ruysbroeck, Juan Gerson, canciller de la Universidad de París, Hugo de Balma, Enrique Herp, Dionisio el Cartujo (comentador de Casiano)[53], el autor de la *Imitación de Cristo*, o aquél

---

Scuola salernitana, rappresenta la base più matura della tradizione scientifica e psicologica greca e araba ove chiaramente definita l'idea dell'uomo come microcosmo, sintesi di tutti i caratteri e le forme dell'universo [...]. La *Summa Theologiae* diventa il manuale di psicologia scientifica più sofisticato del tempo perché queste vengono elaborate sino alle più estreme conseguenze, congrue con la cultura del secolo XIII e oltre.»

[52] E. Fromm, «Psicologia per non psicologi», en *L'amore per la vita*, Mondadori, Milano 1992[3], 82.

[53] Sobre el camino que va de la concepción de la contemplación en el s. XIII a la síntesis de Dionisio el Cartujo, cf. I. Andereggen, *Contemplación filosófica y contemplación mística: desde las*

de *La nube del no-saber*. Esta tradición mística encontraría su plenitud en la *modernidad* del Siglo de Oro español, en santa Teresa de Jesús[54] y en san Juan de la Cruz.

Es especialmente en este último, formado en el tomismo en la Universidad de Salamanca, que la tradición práctica aristotélico-tomista, fundada en la contemplación[55], alcanza nuevas adquisiciones en profundidad psicológica. Puede tal vez llamar la atención, a quien no comprenda la coincidencia profunda entre ambos pensadores, que, luego de la Sagrada Escritura, el autor más citado sea Aristóteles. En sus obras, el santo carmelita explica con gran detalle y penetración la interacción entre la contemplación purificativa, que proviene de la gracia divina, y la estructura natural y sobrenatural de la psique humana. La explicación psicológica de la *noche oscura* (del sentido y del espíritu), y de los vicios inconscientes que salen a la luz en esta purgación[56] son tal vez una de sus originalidades mayores, en las que no ha sido superado por ningún autor posterior.

El otro gran autor, que influiría notablemente, directa o indirectamente, en la modernidad es san Ignacio de Loyola cuyos Ejercicios Espirituales son una gran prueba

---

grandes autoridades del siglo XIII *a Dionisio Cartujano* (*s.* XV), EDUCA, Buenos Aires 2002.

[54] Considerada por San Pío X maestra de «psicología mística».

[55] Pues san Juan de la Cruz no pretende tratar «cosas muy morales y sabrosas» sino «doctrina sustancial y sólida», sobre cómo unirse a Dios «en desnudez de espíritu»; cf. S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida al monte Carmelo*, Prólogo, 8. Debemos señalar aquí nuestro agradecimiento al P. I. Andereggen, que desde hace más de quince años realiza cursos de lectura y comentario de las obras del santo de Fontiveros, por su inapreciable ayuda para comprender las profundas implicaciones psicológicas de la doctrina de san Juan de la Cruz.

[56] S. JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, canción 1: «Y las flaquezas y miserias que antes el alma tenía asentadas y encubiertas en sí, las cuales no veía ni sentía, ya con la luz y calor de fuego divino las ve y las siente [...] y el alma entonces siente sus tinieblas naturales y viciosas, que se oponen contra la sobrenatural luz, y no se siente la luz sobrenatural, porque no la tiene en sí como sus tinieblas, que las tiene en sí, y *las tinieblas no comprenden la luz*. Y así esas tinieblas suyas sentirá en tanto que la luz las embistiere, porque no pueden las almas ver sus tinieblas, si no embistiere en ellas la divina luz, y hasta que, expeliéndolas la luz, quede ilustrada el alma y vea en sí a la luz transformada, habiendo sido limpiado y fortalecido el ojo espiritual para la luz divina.»

de hondura psicológica[57], que le es reconocida por autores tan distintos como Carl G. Jung o Vallejo Nágera.[58]

En esta misma España cristiana encontramos, sin embargo, también los antecedentes de actitudes y metodologías que reaparecerían en la psicología contemporánea. Un ejemplo es el médico Juan Huarte de san Juan, que en su *Examen de ingenios para las ciencias*, presenta un método de *orientación profesional* basado en las facultades del alma (memoria, inteligencia e imaginación), concebidas en modo materialista como funciones del cerebro.[59] Un aristotelismo materialista ya había tenido exponentes antiguos importantes como Alejandro de Afrodisia, pero reapareció con fuerza en el renacimiento (especialmente en Padua), y se uniría más tarde a otras corrientes que están en el origen de la actitud que terminará signando la modernidad (como el libertinismo erudito y la mística heterodoxa), y finalmente la dirección de la moderna praxis de la psicología. Sin embargo, durante los inicios de la modernidad, y al menos hasta mediados del siglo XVII, la corriente principal de pensamiento era de

---

[57] La integración entre los factores naturales y sobrenaturales de la personalidad que encontramos en todos estos autores, desde los Padres, fue presentada por Pío XII -que es tal vez el único Pontífice que ha desarrollado un magisterio orgánico sobre la praxis de la psicología- a los psicólogos católicos de hoy; cf. *Discurso al XIII Congreso Internacional de Psicología aplicada*, Roma, 10 de abril de 1958, §2: «Cuando se considera al hombre como obra de Dios se descubren en él dos características importantes para el desarrollo y valor de la personalidad cristiana: su semejanza con Dios, que procede del acto creador, y su filiación divina en Cristo, manifestada por la revelación. En efecto, la personalidad cristiana se hace incomprensible si se olvidan estos datos, y la psicología, sobre todo la aplicada, se expone también a incomprensiones y errores si los ignora. Porque se trata de hechos reales y no imaginarios o supuestos. Que estos hechos sean conocidos por la revelación no quita nada a su autenticidad, porque la revelación pone al hombre o le sitúa en trance de sobrepasar los límites de una inteligencia limitada para abandonarse a la inteligencia infinita de Dios.»

[58] Cf. J. A. VALLEJO NÁGERA, «El "Libro de los Ejercicios" visto por un psicoterapeuta», en *Revista de Espiritualidad*, 58 (1956) 15-28.

[59] Cf. J. HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, 13 (portada de 1575): En este libro «se muestra la differencia de habilidades que ay en los hombres, y el genero de letras que a cada uno responde en particular. Es obra donde el que leyere con attencion hallara la manera de su ingenio, y sabra escoger la sciencia en que mas ha de aprouechar: y si por ventura la uviere ya pofessado, entendera si atino a la que pedia su habilidad natural.»

inspiración netamente cristiana, y los pensadores divergentes, una minoría de intelectuales heterodoxos.[60]

II. La ruptura moderna con la tradición

El pasaje de la armonía entre razón y fe, también y sobre todo en ámbito humano-práctico, a la concepción contemporánea, caracterizada por la tensión, y aún oposición, entre gran parte de las construcciones teóricas de las «ciencias humanas» y el modo de pensar y vivir cristiano, es demasiado complejo para ser simplificado aquí en pocas líneas. Nosotros nos centraremos en tres importantes factores que han conducido a la constitución de la psicología moderna y a su actitud de base. Se trata de tres grandes fracturas o divisiones, que han caracterizado la postura moderna, en contraposición a la armonía entre estos factores característica del período anterior, al menos en los representantes de la gran tradición que hemos resumido, y que santo Tomás encarna: a) la oposición entre razón y fe, b) la separación entre razón y experiencia, c) la oposición entre moral y psicología.

1. La oposición entre *razón* y *fe*

Si bien es un error histórico considerar la modernidad como un movimiento unívoco que tiende al inmanentismo, cumplido en modos diversos en el iluminismo y en el idealismo, como cierta historiografía ha hecho pensar[61], sin embargo es cierto que

---

[60] La interpretación naturalista e inmanentista del renacimiento vale sólo para algunas de sus líneas, pensamos en autores como Telesio, Bruno, Boehme, y sobre todo el aristotelismo averroísta, que se continuaría, a través del libertinismo erudito, en la ilustración misma. Estas líneas de pensamiento hunden sus raíces en movimientos anteriores, como el averroísmo medieval, combatido por san Alberto, santo Tomás y san Buenaventura, el nominalismo de la escolástica decadente, y las corrientes gnósticas de todo tipo, neolplatónicas, alquimistas y herméticas. En el fondo se trata de una lucha cultural que ha existido siempre desde que el hombre caído se ha dedicado al pensamiento.

[61] Cf. G. Di Napoli, «La filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento», en C. Fabro (ed.), *Storia della filosofia*, Coletti, Roma 1954, 305: «Si aggiunga, a ciò [se refiere a los críticos que han presentado una visión deformada del renacimiento, fundados en alguna de sus líneas], il canone storiografico imposto da Hegel e largamente applicato nei lavori di storia della filosofia d'ispirazione idealistica, secondo cui, stabilito il carattere *conclusivo* della immanenza creatrice, tutta la storia del pensiero dovesse venir considerata come una più o meno preparazione a

las líneas por así decir triunfantes desde el punto de vista filosófico y cultural han sido de esa orientación.

La interpretación iluminista reconstruye la historia de la modernidad, a partir del renacimiento, como una epopeya de la razón y libertad humanas que se liberarían del yugo de una regla exterior (impuesta principalmente por la Iglesia), tomando sobre sí mismas la responsabilidad de la propia existencia. Así define Immanuel Kant al movimiento iluminista:

> *La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella.* La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro.[62]

Se trata de un proyecto de emancipación del hombre, de su razón y de su libertad, respecto de toda ligadura extrínseca, de toda heteronomía, principalmente de la religión revelada, de sus instituciones y de sus ministros. La sumisión, sería fruto tanto de la ignorancia, cuanto de la cobardía, que no se deja iluminar ni se atreve a arribar a la adultez. «*Sapere aude*», atrévete a saber es el lema del iluminismo.

Un papel central en la emancipación de la razón intentada por los pensadores «ilustrados» es llevado a cabo por la «ciencia».[63] Se trata de reconstruir, partiendo desde cero, el conjunto del saber humano con independencia de la tradición científica

---

quell'immanenza. La resistenza del pensiero medievale a tale riduzione faceva parlare di nebbia e di tenebra [...].»

[62] I. KANT, «Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?», en *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires 1958, 57.

[63] Un hito clave del proyecto iluminista ha sido, sin dudas, la *Encyclopédie* dirigida por Diderot y D'Alembert; cf. F.-L. MUELLER, *Histoire de la psychologie*, Payot, Paris 1976; trad. it. *Storia della psicologia*, Mondadori, Milano 1998, 235: «Es sabido que la gran publicación, la *Enciclopedia*, cuyo primer volumen apareció el 1º de julio de 1751, con un *Discurso preliminar* de D'Alembert, su codirector hasta 1759, se propone el objetivo de un inventario completo del saber de la época: ciencias del hombre, matemática, física, química, botánica, mineralogía, astronomía, biología... Y esto en un espíritu positivo y progresivo, orientado por una perspectiva común, más allá de las discordancias y de los compromisos hechos inevitables por los intereses, por las intrigas y por los conflictos de influencias [...]. Una perspectiva que tiende a sustituir a las tradicionales teorías teológicas y metafísicas, una nueva religión de la humanidad, una doctrina del hombre rehabilitado como ser carnal, liberado de las prohibiciones religiosas, del pecado original y de la sujeción monárquica.»

anterior (especialmente de la aristotélica), de la Revelación, y de toda hipótesis «metafísica», considerados como cosa gratuita y fantasiosa. Además, el progresismo que caracterizó a muchos autores de este movimiento, los impulsaba al optimismo respecto de las posibilidades de la ciencia humana, destinada a evolucionar ilimitadamente. La mejora del hombre pasaría sólo por manos del hombre. El científico adquiere un status casi sacerdotal y mesiánico, como capaz de traer el bienestar, y prometiendo una futura bienaventuranza intramundana.[64]

La reacción romántica de exaltación de la vida afectiva y de la fantasía, como también de otros aspectos oscuros e irracionales (de los que surgiría el interés por el inconsciente y el ocultismo), no significa un retorno al cristianismo tradicional, sino el desarrollo de algunos motivos ya presentes en algunos autores del iluminismo, como también una comprensible reacción compensatoria. La perspectiva inmanentista y secularizada, sin embargo, se profundiza.

¿Cuál es el papel desempeñado por la psicología en este proyecto cultural? Como acabamos de explicar, la ilustración pretendió la liberación del hombre, a través del desarrollo libre de su razón, de todo tipo de tiranía y muy especialmente de la Iglesia y de la religión revelada en general, consideradas como supercherías y lesivas de la autonomía de la razón humana. La psicología de la ilustración será, por lo tanto, un intento de reelaborar el saber acerca del hombre, y acerca de su «deber ser», bajo la guía de la razón científica autónoma, con rechazo de todo dato sobrenatural, e incluso metafísico, como demencia o fanatismo, o en el mejor de los casos, reinterpretándolos como *mitos* que encierran una verdad puramente natural, útil para la instrucción del vulgo.

---

[64] De todos modos, desde el punto de vista propiamente filosófico, encontramos una gran variedad, e incluso oposición, entre estos autores: unos más inclinados al racionalismo, otros al empirismo; unos deístas, otros panteístas, otros agnósticos, y ateos; algunos ingenuamente optimistas acerca de la naturaleza humana, otros amargos y pesimistas; etc. El factor de unificación de estos pensadores es el intento de liberación respecto del cristianismo, es decir, un motivo sobre todo político-religioso.

Es necesario aclarar, sin embargo, que no todos los autores de este período son iluministas; y ni siquiera todos los científicos, ni los principales de ellos. Lo que los iluministas hacen es utilizar ideológicamente la ciencia, divinizando la razón humana, en contraposición a una presunta irracionalidad y violencia de la revelación.

Recordemos, además, que el siglo XVIII es la época del nacimiento de la psiquiatría moderna, con el famoso Pinel, que es hoy recordado por la liberación de los enfermos mentales de las cadenas, en una historiografía médico-psiquiátrica teñida también de mentalidad progresista.[65] En este sentido, no es extraño encontrar en los manuales de historia de la psiquiatría, sin dudas junto con datos verdaderos acerca del modo infrahumano con que durante mucho tiempo se trataron estas afecciones, una enorme serie de afirmaciones erradas, falsas y calumniatorias respecto de la concepción medieval y, lo que para ellos es lo mismo, cristiana en general sobre las mismas, que sería todo demonología y caza de brujas.[66]

---

[65] Mucho se ha escrito en los últimos años que desmiente tal mitificación de la historia. Cf. Por ejemplo, J. Postel, "Del acontecimiento teórico al nacimiento del asilo (el tratamiento moral)", cap. XI de J. POSTEL – C. QUÉTEL (Coord.), *Nueva Historia de la psiquiatría*, Fondo de Cultura Económica, México 2000, 154-162. Este es un manual serio de historia de la psiquiatría que evita las simplificaciones que transforman la Edad Media en pura demonología y la nueva psiquiatría en una limpia historia de logros científicos.

[66] Un ejemplo de un juicio al inicio ambiguo y, en balance, negativo, lo encontramos en el famoso libro de F. G. ALEXANDER - SH. T. SELESNICK, *The history of psychiatry*, The New American Library, New York 1968, 99: «In the seeking to evaluate the cultural developments of the Middle Ages, the historian faces the difficult task of appraising complex and heterogeneous trends. Contradictory movements such as the underground trickle of Greco-Roman tradition, the original pure Christian spirit, regression toward supernatural demonology, and growing Oriental influences were all involved. One's evaluation may well come to depend upon one's selection of the trend he prefers. One can readily admire the charitable accomplishments of the monasteries, the erection of the first hospitals in Europe, the foundation of the first universities, the psychological genius of St. Augustin, the encyclopedic scholarship and deductive finesse of St. Thomas Aquinas, and the enlightened outlook of Avicenna and Maimonides, which stands out sharply against a background of prevailing obscurantism. But one can also deplore the intellectual sterility of the scholastics, the return to prehistoric demonology, and the institutionalization of the vital principles of Christian ethics that led in time to unparalleled excess of intolerance and injury commited in the name of those principles.» En particular, el juicio sobre santo Tomás es sumamente injusto (88): «What St. Thomas did to Aristotle's teachings is a classical example of the common historical pattern that an originally pioneering accomplishment, after becoming institutionalizated, can become rigid dogma and the greatest impediment for future development. These and other principles become so institutionalizated that even into the eighteenth century Aristotle remained unyelding fortress of reactionary and oppressive thought. The influence of St. Thomas in the history of psychiatry thus must be seen as retrogressive.» Estos juicios manifiestan el trasfondo de progresismo

Sin embargo, es en esta época que resurgen todo tipo de teorías esotéricas, espiritistas y ocultistas. Pensemos, por ejemplo, en E. Swedenborg, el espiritista del que trata Kant con preocupación en los «Sueños de un visionario» y al que sigue el padre de William James (fundador de la psicología experimental en Estados Unidos). Y también en Mesmer y la teoría del «magnetismo animal», superchería pura presentada bajo ropaje científico, que prepararía el interés por la hipnosis y el inconsciente[67], y la

---

ilustrado que guía a los autores, que ven en el psicoanálisis la máxima realización de la psicología y la psiquiatría.

Estas afirmaciones son en su mayor medida falsas. Comenzando por la interpretación que santo Tomás hace de Aristóteles, que en el s. XIII era una novedad (incluso vista por algunos sectores de la Iglesia como peligrosa) y no un autor bendecido y recomendado por las autoridades eclesiásticas. La incorporación que santo Tomás hace de su pensamiento a la teología es una enorme genialidad, que no puede ser juzgada desde el punto de vista parcial de sus aportes a la psiquiatría. En cuanto a lo demás, bástenos aquí recordar que, mucho antes de que la filantropía ilustrada liberara a los enfermos de sus cadenas, fueron grandes santos los primeros en tratarlos dignamente, como san Juan de Dios, como el mismo Alexander reconoce. Y en esto no hicieron otra cosa que imitar a Cristo y seguir sus enseñanzas. Jean-Claude Larchet demuestra, en modo irrefutable, que ese ha sido también el modo de obrar y pensar de los Padres orientales; cf. *Thérapeutique des maladies mentales*, 14: «Alors que la psychiatrie moderne apparaît pour une grande part déchirée, comme nous l'avons vu, par des théories contradictoires ou prétendant chacune à la valeur de son point de vue, il est intéressant de constater que la pensée chrétienne a développé une conception complexe des maladies mentales qui reconnaît à leur origine trois causes possibles: organique, démoniaque et spirituelle, ces trois étiologies donnant lieu à des thérapeutiques différentes et spécifiques. Cela permet d'emblée de constater la radicale fausseté de l'affirmation, assez répandue parmi les historiens, qu'elle n'aurait conçu la folie et les maladies mentales que comme l'effet d'une possession démoniaque.»

[67] Cf. L. Geymonat, «La scienza tedesca nel periodo romantico e la Naturphilosophie, VIII. Medicina romantica e magnetismo animale», en *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. IV, Garzanti, Milano 1981, 253: «Franz Anton Mesmer (1733-1815) era divenuto medico a Vienna nel 1766 con una dissertazione *De planetarum influxu in corpus humanum*. La forza che sparsa per i cieli è causa prima della gravitazione e forse anche di tutte le proprietà dei corpi –secondo Mesmer- agisce anche sull'uomo. Questa forza o magnetismo naturale lega tutte le cose in una segreta simpatia e penetrando nel sistema nervoso degli organismi agisce come magnetismo animale. La salute e la malattia sarebbero condizionate da tale fluido e Mesmer raccoglieva attorno ad un magico apparechio capace di concentrarlo i pazienti che accorrevano numerosi. Il successo, che non poté ottenere a Vienna ed ebbe a Parigi, era forse più che un trionfo della

medicina de la *Naturphilosophie* romántica, pasos previos a la creación del psicoanálisis.[68]

Se puede individuar también en el Siglo de las Luces el origen de la pedagogía científica, que tomará vuelo sobre todo a partir de las propuestas educativas presentadas en el «Emilio» de Jean-Jacques Rousseau, que constituye el antecedente del retorno a lo irracional e impulsivo, propio primero de autores como Goethe[69] y

---

ciarlataneria una sconfitta della medicina ufficiale di fronte a fenomeni di nevrosi e di isterismo che le prattiche di Mesmer ponevano in evidenza.

Convulsioni, stati di ipnosi e di sonnambulismo, celebrati dai seguaci del nuovo indirizzo come prova del "fluido", attragono ai romantici non meno dell'oscura dottrina che alludeva suggestivamente ai temi già dibattuti dell'anima del mondo, della interrelazione universale, del galvanismo e della polarità. Questi stati abnormi della psiche umana appaiono come il *lato notturno* della vita. La dualità entro cui si trova l'uomo, dualità di materia e spirito, male e bene, individuale e universale, a livello di macrocosmo veniva miticamente simbolizzata dalla oscurità e dalla luce, dalla notte e dal giorno, dalla terra e dal sole. Il mesmerismo apriva una visione sul polo oscuro e notturno della vita e suggeriva un legame dell'uomo col ritmo alterno del cosmo». Cf. E. PAVESI, «Franz Anton Mesmer (1734-1815) e il magnetismo animale. Da teoria medica a conoscenza iniziatica», en M. INTROVIGNE (curatore), *Massoneria e religione*, Editrice Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1994, 126-129.

[68] Cf. O. MARQUARD, *Traszsendentaler Idealismus*, *romantische Naturphilosophie*, *Psychoanalyse*, Verlag für Philosphie Jürgen Dinter, Köln 1987; cit. por TH. SIMONELLI, «La place de Nietzsche dans la généalogie de la psychanalyse», *Revue internationale de Philosophie*, 211 (2000) 149-162 ; 149: «La thèse principale de Marquard se résume de la manière suivante: l'attrait philosophique de la psychanalyse repose sur son rapport généalogique au déclin de la philosophie transcendental. La pensée freudienne, tout comme celle de Nietzsche, participent à la métamorphose de la "philosophie romantique de la nature" en "psychologisme thérapeutique".» Cf. I. MASS, *Regression und Individuation. Alfred Döblins Nathurphilosophie und späte Romane von dem Hintegrun einer Affinität zu Freuds Metapsychologie*, Lang, Frankfurth-Bern-New York 1997.

[69] Goethe es el autor más citado por Freud, y admirado desde su juventud, al punto que habría inspirado su interés por la medicina. Freud, en el discurso que dio al recibir el Premio Goethe en 1930, dice de él: «Yo creo que Goethe no habría rechazado el psicoanálisis con ánimo hostil, como muchos de nuestros contemporáneos lo hacen. En algunos sentidos él mismo llegó a aproximársele, pudo reconocer por su propia intuición buena parte de lo que desde entonces hemos visto confirmado, y numerosas concepciones que nos han atraído la crítica y el escarnio son sustentadas por él como naturales y evidentes» (S. FREUD, *Obras*, vol. 3, Biblioteca Nueva, Madrid 1973, 3069).

Schiller, y después del romanticismo. Éstos, junto a autores como Schopenhauer[70] y los «filósofos del inconsciente» (Carus, von Hartmann, etc.), son también importantes antecedentes del psicoanálisis y de la psicología profunda en general.[71] En la psicología

---

[70] Cf., por ejemplo el opúsculo de *Parerga y paralipómena* «Especulación trascendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo» [238], trad. esp. en A. SCHOPENHAUER, *Los designios del destino*, Tecnos, Madrid 1994, 34-35: «Una segunda analogía [...] nos viene dada por el *sueño*, con el cual guarda la vida una semejanza largamente reconocida y puesta de relieve a menudo, al punto de que incluso el idealismo trascendental de Kant puede ser comprendido como la más clara exposición de esta estructura onírica de nuestra experiencia consciente [...]. Y, ciertamente, es esta analogía con el sueño lo que nos permite vislumbrar, aun cuando sólo sea en una nebulosa lejanía, cómo ese poder secreto que guía y gobierna los procesos externos, haciendo coincidir sus fines con los nuestros, podría tener sus raíces en las insondables profundidades de nuestro propio ser. En efecto, también en el sueño aquellas circunstancias que se tornarán motivos de nuestras acciones concurren por puro azar, como algo externo e independiente de nosotros mismos, cuando no llegamos incluso a detestarlas; y, sin embargo, existe una secreta y metódica trabazón entre las mismas, un poder secreto, al que obedecen todas las casualidades del sueño, incluidas estas circunstancias, que lo dirige y dispone todo en relación a nosotros, única y exclusivamente. Pero lo más extraño es que, en definitiva, este poder no puede ser sino nuestra propia voluntad, si bien situada en una perspectiva que no es abarcada por nuestra conciencia onírica; a ello se debe que los episodios del sueño repudien con tanta frecuencia nuestros deseos y nos asombren, disgusten, sobresalten o hasta nos produzcan una terrible ansiedad, sin que aquel destino subrepticiamente guiado por nosotros mismos venga a socorrernos»; *ibídem* 38-39 [240]: «El resultado principal del conjunto de mi filosofía [es] [...] que Eso, que representa y sostiene al fenómeno, es esa *voluntad* que también vive y ambiciona en cada individuo [...], pero que, al interpretar el papel del destino, actúa desde una región situada muy por encima de nuestra representativa conciencia individual, suministrando a ésta los motivos que dirigen la voluntad individual empíricamente reconocible, la cual ha de luchar a menudo enérgicamente con aquella voluntad nuestra que protagoniza el papel del destino, es decir, con nuestro genio conductor, con nuestro "espíritu, que mora fuera de nosotros y tiene su sede por encima de las estrellas" ».

[71] Cf. C. G. JUNG, *Psicología y religión*, Paidós, Barcelona 1998, 137: «No sólo en épocas anteriores, también en el presente, la observación rigurosa de los procesos inconscientes ha reconocido que lo inconsciente posee cierta autonomía creadora que jamás podría atribuirse a algo cuya naturaleza consistiese en una mera sombra. Cuando C. G. Carus, Ed. von Hartmann y en cierto sentido, igualmente Arturo Schopenhauer equipararon lo inconsciente con el principio creador del mundo, no hicieron sino extraer la síntesis de todas las doctrinas del pasado que, sobre la base de la constante experiencia íntima, percibían lo que obraba misteriosamente como personificado en forma de dioses.»

profunda, una parte de la «cosa-en-sí», que el sistema de Kant había reprimido, reaparece en modo violento.

2. La separación entre *razón* y *experiencia*. «Psicología empírica» y «psicología racional»

A. Christian Wolff

Un segundo factor, más estrictamente filosófico, ha sido la separación entre *razón* y *experiencia*, que tiene una larga preparación en la filosofía moderna y que hunde sus raíces en la mentalidad racionalista del nominalismo medieval.

La oposición entre la corriente racionalista, originada en Descartes, y la empirista, llevó finalmente a dos conclusiones: 1) El empirismo desembocó en el positivismo, que dominó la ciencia sobre todo en el siglo XIX, aunque no sin conceder algo al racionalismo en la medida en que la metodología de las ciencias modernas es matemática; 2) El racionalismo puro, aún cuando no era incompatible con la ciencia, pues como hemos dicho en gran parte la ciencia experimental moderna está basada en las matemáticas, cultivadas ampliamente por ellos, debió sin embargo ceder de a poco a las críticas empiristas.

En lo que respecta a la psicología, el empirismo-positivismo, dentro del espíritu iluminista, eliminó los datos provenientes de la metafísica y de la religión, y se abocó a la fundación de una ciencia del alma o del comportamiento humano basada únicamente en la experiencia sensible, aunque se trate de una forma especial de experiencia: el "experimento"; y se la formalice en términos matemáticos. Algunos de estos autores, sin embargo, pretenden llegar a una especie de metafísica construida a partir de la síntesis de los datos experimentales. Entre ellos, Wilhelm Wundt, que pasa por ser el fundador de la «psicología experimental».[72] De hecho el positivismo supone ya un compromiso entre experiencia y razón.

---

[72] Cf. G. E. PONFERRADA, «Necesidad de una fundamentación metafísica de las ciencias del hombre», en *Metafisica e scienze dell'uomo. Atti del VII Congresso Internazionale. Centro Internazionale di Studi e di Relazioni Culturali*, Borla, Roma 1982, 334 (vol. I): «Sin embargo hubo

El racionalismo, por su parte, se vio obligado, de algún modo, a asumir la experiencia. Hubo distintos autores que llevaron a cabo este intento de síntesis entre racionalismo y empirismo. El más importante, antes de Kant, fue sin duda el filósofo alemán Christian Wolff.[73]

Este autor intenta además, no sólo una integración entre experiencia (*a posteriori*) y razón (*a priori*), sino también entre la filosofía moderna leibniziana y la escolástica. Por eso el influjo de Wolff ha sido también enorme en campo católico neo-escolástico. Él ha sido el autor de una división de la metafísica -a la cual queda reducida en modo univocista toda la filosofía especulativa- que se encuentra en numerosos manuales neo-escolásticos de filosofía, influyendo además en la estructura y espíritu de los estudios filosfóficos en ámbito eclesiástico.[74] Éste es el esquema de dicha división:

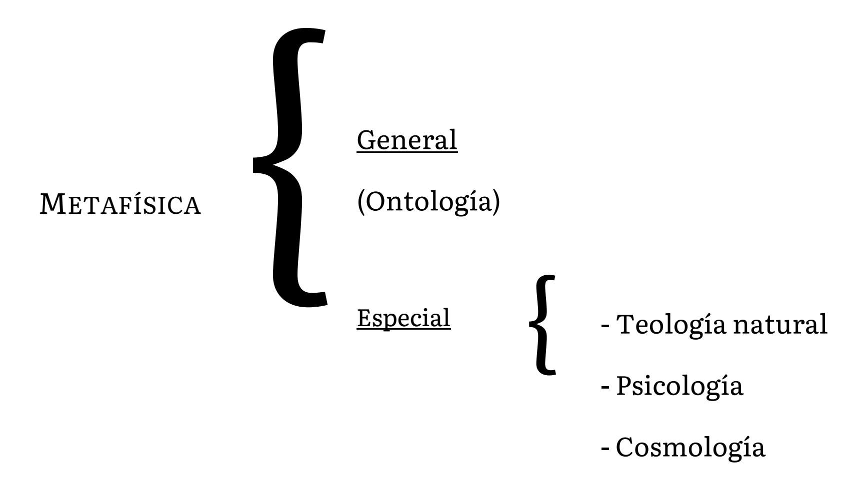
---

algunos pensadores que no se resignaron a la desaparición de la metafísica. Comprendían que la validez de las ciencias depende de su método experimental; sabían, por otra parte, que Kant era lógico al renunciar a una ciencia cuyo objeto, por estar más allá de lo físico, era inexperimentable. Pero creyeron posible elaborar una "metafísica inductiva", resultante de una generalización de los datos de las ciencias positivas. Es la conclusión a la que arribaron, aunque transitando por caminos distintos, Lotze, Fechner, von Hartmann y Wundt. En realidad, lo que proponían era más una "superfísica" que una metafísica".

De hecho, lo que hoy se recuerda de estos "metafísicos inductivos" no es precisamente metafísico: de Lotze son sus reflexiones sobre los valores, que carecen de ser; de Fechner es su psicofísica ajena a la ontología; de Wundt su psicología extraña a la metafísica; de von Hartmann su pesimismo, incoherente con su monismo.»

[73] Cf. E. Komar, «La virtud de la prudencia en la ética de Christian Wolff», *Sapientia*, 64 (1962) 98-99: «Es erróneo ver en Wolff solamente un racionalista deductivo, tal como se lo presenta, por desconocer su obra total, en muchos textos de historia de la filosofía. La obra filosófica de Wolff representa uno de los más importantes intentos de síntesis entre el empirismo y el racionalismo en lo cual Wolff ha sido precedido y seguido por muchas figuras mayores y menores de la filosofía alemana de la época. Kant no se despierta del sueño dogmatista sólo gracias a la filosofía empirista de Hume, sino que también hereda de Wolff el problema de la síntesis entre el empirismo y el racionalismo.»

[74] Cf. M. E. Sacchi, «Los nombres de la metafísica», en *Sapientia*, 56 (2001) 682-683: «Christian Wolff (1679-1754), profesor de la Universidad de Halle, fue el campeón de la sistematización de la *philosophia realis* y la misma metafísica, pues ha compuesto una serie de obras sistemáticas que abarcan integralmente éstos y los restantes campos del saber filosófico. La primera edición de su *Ontología* data de 1730. Pero la poderosa influencia de Wolff no estuvo limitada a los ámbitos



No es éste el lugar adecuado para criticar esta visión de la filosofía, que pasa a veces por ser tradicional, y aún «aristotélico-tomista».[75] Digamos sólo que tanto la visión de Aristóteles como la de santo Tomás se basan en una concepción análoga del ente, por lo cual si bien la «filosofía primera» es la metafísica, que trata del ente en cuanto ente o del *ente común*, hay otras disciplinas especulativas en la filosofía, no estrictamente metafísicas, como la *física* (que incluye el estudio teórico del alma). Por otro lado, la «teología natural» no puede consistir en una aplicación de la noción unívoca de ente (concebido además como «posible») a Dios, como la Cosmología lo haría respecto de las cosas de la naturaleza y la Psicología con el hombre o el alma

---

protestantes de la filosofía del siglo XVIII; también se hizo notar con fuerza en la neoescolástica católica ya desde mediados del siglo siguiente. Numerosos autores de esta corriente hicieron suya la partición de la filosofía teorética en ontología, cosmología, psicología y teodicea.»

[75] *Ibidem*, 682: «La divulgación del nombre *ontología* encierra una novedad que merece ser realzada: la mayoría de los autores que han empleado esta palabra han pensado que la ontología sería una *metaphysica generalis* cuyo sujeto sería el *ens latissime sumptum*, mientras que el estudio de los géneros particulares de entes sería resorte de sendas *metaphysicae speciales* que cubrirían la totalidad del espectro temático de la *philosophia realis*. Así como la *ontología sive metaphysica generalis* estudiaría el *ens in genere*, así la *metaphysica specialis* se subdividiría en *cosmologia seu scientia de ente corporali*, en *psychologia* o *pneumatologia seu scientia de ente spirituali creato* y en *theodicea seu scientia de ente spirituali increato sive de ente divino*.»

humana, pues Dios está más allá de las categorías en que se divide y por las que se define el entre creatural.

El modo tradicional de ver las cosas, al no suponer al ente como un concepto genérico y vacío que se determinaría en cada uno de los entes, permitía una visión analógica de la ciencia (la filosofía) y, además, no era *apriorista*, no cortaba la relación entre las distintas disciplinas teóricas y la experiencia. *Teórico* o *especulativo* no se opone para Aristóteles y santo Tomás a *experimental*, sino a *práctico*, y no se identifica con *racional* en el sentido de *a priori*. Además, las ciencias teóricas y las prácticas se fundan en la experiencia, aunque se trate de una experiencia más amplia y completa que el «experimento» positivista.

Es en este contexto univocista y dualista de separación excesiva entre razón y experiencia, que se ubica la concepción wolffiana de la psicología. Un pensamiento fundante de todo el desarrollo posterior de la psicología es la división hecha por Wolff (y no por la *escolástica* medieval como ya hemos aclarado), en su intento de sintetizar racionalismo y empirismo, entre *psicología racional* y *psicología empírica*. Wolff distingue dentro de la metafísica especial una parte referida al estudio del alma, a la que llama psicología racional, que procede deduciendo *a priori* sus propiedades a partir de su definición, de la que se diferenciaría una psicología empírica, a posteriori, atenta a los hechos de conciencia, que parte de la experiencia del alma.

Esta división, adoptada luego aún por la manualística neo-escolástica católica, ausente en el pensamiento clásico, signaría la separación de la psicología en dos ramas de investigación distintas y a veces hasta contrapuestas, en todo caso sin demasiado contacto la una con la otra, a pesar de que Wolff mismo las quisiera unidas. Como intento de superar la contradicción entre empirismo y racionalismo, en todo caso, ha fracasado.

Veamos por ejemplo algunas afirmaciones de Wolff, que muestran que su doctrina no ha podido superar en el fondo el racionalismo. Comenzamos por su concepción de la psicología racional.

> *Per Psychologiam rationalem plenius ac rectius intelliguntur, quae in empirica docentur*. In Psychologia rationali ratio redditur eorum, quae animae insunt, aut inesse possunt.[76]
>
> *Psychologia rationalis* est scientia eorum, quae per animam humanam possibilia sunt.[77]

Para el pensamiento racionalista del que el leibniziano Wolff participa, la metafísica es la ciencia de lo que es o de lo que «puede ser». El «ente» es concebido como «posible». Por ello, la *psychologia rationalis*, que es parte de la metafísica, se ocupa de lo posible, de «lo que es posible al alma humana», o de «lo que hay en el alma, o puede haber». Es, por esta razón, una disciplina que procede a priori: «*Psychologia rationalis tradit ea, quae a priori de anima innotescunt*.»[78]

Esto crea la necesidad de poner otra ciencia que se ocupe del conocimiento del alma tal como existe de hecho y es experimentada concientemente, a la que Wolff llama «psicología empírica», y cuyos principios se establecen a posteriori.

> *Psychologia empirica* est scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana fiunt.[79]
>
> Quoniam in Psychologia empirica per experientiam stabiliuntur ea, quae de anima humana traduntur; ea autem experimur, quae ad perceptiones nostras attenti cognoscimus; *quae ad*

---

[76] CH. WOLFF, *Gesammelte Werke*, Herausgeben und Bearbeitet von J. Ecole, II. Abteilung. Lateinische Schriften, Band VI, *Psychologia rationalis*, Georg Olms, Hildesheim 1994, 6 (*Prolegomena*, 7).

[77] *Ibidem*, 1 (*Prolegomena*, 1).

[78] CH. WOLFF, *Gesammelte Werke*, Herausgeben und Bearbeitet von J. Ecole, II. Abteilung. Lateinische Schriften. Band V. *Psychologia empirica*, Georg Olms, Hildesheim 1968, 4 (*Prolegomena*, 5). Digamos, sin embargo, que, como ya hemos señalado, Wolff en el fondo lo que intenta es hacer una síntesis entre racionalismo y empirismo, por ello la psicología racional no sólo toma sus principios de la ontología, sino también de la psicología empírica; cf. *Psychologia rationalis*, 2 (*Prolegomena*, 3): «*In Psychologia rationali principia demostrandi petenda sunt ex Ontologia, Cosmologia & Psychologia empirica.* [...] Sed definitiones eorum quae ad animam pertinent, Psychologia empirica tradit, quemadmodum ex tractatione ejusdem liquet, eademque stabilit principia per experientiam manifesta. In Psychologia igitur rationali principia demostrandi petenda sunt ex Psychologia empirica.»

[79] *Ibidem*, 1 (*Prolegomena*, 1).

Psychologiam empiricam spectant attentione ad ea facta, quae nobis consciis in anima nostra fiunt, innotescunt.[80]

Principia Psychologiae, quae a posteriori stabiliuntur, maximam habent per universam philosophiam practicam, immo per omnem quoque Theologiam tam naturalem, quam revelatam, utilitatem.[81]

B. La Antropología de Kant

El pensamiento de Kant que supone, aunque rechace, el racionalismo wolffiano, fomenta esta distinción: por un lado el estudio de las conexiones causales absolutamente necesarias, a nivel fenoménico; por el otro, la libertad que toca el ámbito noumenal.[82] Sin embargo, para Kant la psicología racional es imposible, y la psicología experimental no puede alcanzar el nivel propiamente científico.

---

[80] *Ibidem*, 2 (*Prolegomena*, 2). De esta postura racionalista surgirá posteriormente el problema del tratamiento de lo inconsciente en psicología.
[81] *Ibidem*, 1 (*Prolegomena*, 1).
[82] Como es sabido, un discípulo de Wolff, Baumgarten, fue la guía filosófica de Kant en el primer período de su vida filosófica, antes de que Hume lo despertara del «sueño dogmático». Este autor sigue la concepción wolffiana de la psicología, que recibirá después el filósofo de Königsberg. Cf. A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica* (Editio VII - 1779), Olms, Hildsheim - New York 1982, § 503: «*Psychologia* asserta sua 1) ex experientia proprius, *empirica*, 2) ex notione animae longiori ratiocinorum serie deducit, *rationalis*.» Según Jürgen Bona-Meyer, sin embargo, la fuente directa de la concepción kantiana de la psicología racional y la psicología empírica no son ni Wolff ni Baumgarten, sino Martin Knutzen, Hermann Reimarus y Moses Mendelssohn; cf. J. BONA-MEYER, *Kant's Psychologie. Dargestellt und erörtert*, Wilhelm Hertz, Berlin 1870; trad. it. *La psicologia di Kant. Una esposizione critica*, Gruppo Editoriale Fiorentino, Firenze 1991, 185: «En la búsqueda de los posibles estudios de Kant, me he convencido del hecho que él debe haber formado su imagen de la psicología racional en modo especial de la lectura de tres obras. El primer escrito que debe ser tenido en consideración es obra de su maestro Martin Knutzen, traducida del latin en 1744 y titulada: *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele, darinnen theils überhaupt erwiesen wird, dass die Materie nicht denken könne und das die Seele unkörperlich sei, theils die vornehmsten Einwürfe der Materialisten deutlich beanwortet werden*. El segundo escrito será la obra muy conocida de Hermann Samuel Reimarus, aparecida por primera vez en 1754, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, y en particular el IV tratado sobre el hombre y su alma, par. 4. Como tercero, se debe considerar un escrito de Moses Mendelssohn, es decir *Phändon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, aparecido en 1767, y en

En efecto, según el filósofo de Königsberg, el único objeto de la psicología racional es el «yo pienso». Cuando se le mezcla algún contenido empírico, por mínimo que sea, ya se trata de psicología empírica. Ahora bien, el alma como espíritu no puede ser objeto de ciencia, pues traspasa los límites de la razón pura. Por ello «para las inteligencias humanas la psicología es y no puede ser otra cosa que antropología, es decir el conocimiento del hombre limitado a la sola condición de conocerse a sí mismo como objeto del sentido interno.»[83] Esto forma parte del rechazo de la metafísica «dogmática» de Wolff, pero con ella también de la metafísica clásica y de la «física» del alma.

Así, la psicología queda reducida a una «fisiología del sentido interno», que observa «el juego de nuestros pensamientos y las leyes naturales de la personalidad pensante», pero con un futuro científico poco prometedor, pues no se puede aplicar la matemática a los fenómenos del sentido interno.

> Surgiría una psicología empírica, que sería una especie de *fisiología* del sentido interno, y podría tal vez servir para explicar los fenómenos del sentido interno, pero no podría nunca ser usada para develar propiedades, que no pertenecen de hecho a la experiencia posible, ni para enseñar *apodícticamente* nada que pertenezca a la naturaleza de los entes pensantes en general.[84]

---

modo particular el segundo diálogo y *Anhang*, concerniente algunas objeciones (Cf. vol. II de las *Gesammelte Schriften*).»

[83] I. KANT, *Ueber die Fortschrite der Metaphysik*, vol.XX, De Gruyter, Berlin 1942, 308.

[84] I. KANT, *Crítica de la razón Pura*, II, L. II, c. 1. Cf. I. KANT, *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, V: «Pero todavía más que la química misma, debe permanecer siempre lejana del grado de una ciencia de la naturaleza, propiamente digna de este nombre, la doctrina empírica del alma, en primer lugar porque la matemática no es aplicable a los fenómenos del sentido interno y a sus leyes; pues se debería, en el curso de las mutaciones internas de este sentido, tener cuenta sólo de la *ley de la continuidad*, lo que sería sin embargo, una ampliación de la conciencia, que estaría, en relación a lo que la matemática procura de la ciencia de los cuerpos, casi como la doctrina de las propiedades de la recta es a toda la geometría. La intuición pura interna en la cual deben ser construidos los fenómenos del alma es de hecho el tiempo, que tiene sólo una dimensión. Pero no podrá nunca aproximarse a la química ni siquiera como arte sistemático de análisis, o sea como doctrina experimental, porque en ella la multiplicidad de la observación interna se deja separar en sus componentes sólo por la pura división operada por el pensamiento, pero no se deja ni conservar así dividida, ni de nuevo reunir a placer, y todavía menos otro sujeto pensante se deja someter por nosotros a nuestras investigaciones intencionalmente acomodadas y hasta la observación del sujeto dentro de sí altera ya y perturba

Pero, al lado de la Psicología empírica, o mejor «antropología fisiológica», como la llamaría más adelante, doctrina natural histórica del sentido interno, condenada a no alcanzar nunca el grado de auténtica ciencia, Kant pone otro tipo de antropología, más importante y útil, la «antropología pragmática» (*Anthropologie in pragmatischer Hinsich*), contrapuesta a aquélla. La primera, intenta indagar «lo que la naturaleza hace del hombre», la segunda «lo que el hombre libre puede y debe hacer de sí mismo.»[85]

> Una doctrina del conocimiento del hombre, concebida sistemáticamente (antropología), puede ser hecha o desde un punto de vista fisiológico o desde un punto de vista pragmático. El conocimiento fisiológico del hombre mira a determinar lo que la naturaleza hace del hombre, el pragmático mira en cambio a determinar lo que el hombre como ser libre hace o puede y debe hacer de sí mismo.[86]

---

la condición del sujeto observado. Por eso, ella no puede llegar a ser nunca más que una doctrina natural histórica del sentido interno y, como tal, cuanto sea posible, sistemática, es decir una descripción natural del alma, pero no una ciencia del alma; y no podrá llegar a ser ni siquiera una doctrina psicológica experimental.»

[85] Según el psicólogo italiano Luciano Mecacci, Kant sería así un precursor de la psicología concreta, histórica, socio-cultural y narrativa (postmoderna, en suma): «La riappropriazione della dimensione storica del comportamento umano, rintracciabile in varie teorie contemporanee, è strettamente connessa alla critica delle indagini di laboratorio modellato, come diceva Kant, sul "gabinetto delle scienze naturali": una condizione in cui si studiano comportamenti artificiali e non il concreto comportamento della vita quotidiana.

In Kant la tensione tra una psicologia come scienza naturale e la psicologia come scienza storica non era solo una questione metodologica. Si connetteva direttamente alla prospettiva pragmatica per cui la conoscenza del comportamento umano costituisce la premessa per la fondazione di una metafisica dei costumi. Poiché la psicologia non deve essere una scienza dell'uomo come un organismo animale, ma dell'uomo concepito come "citadino del mondo" (definizione dell'*Antropologia*), il suo metodo deve essere adeguato a cogliere la dimensione storico-sociale-culturale.» (L. MECACCI, «Introduzione» a I. KANT, *Lezioni di Psicologia*, Laterza, Bari 1986, 28).

[86] I. KANT, *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Prefacio. Allí mismo, afirma: «Quien investiga las causas naturales sobre las que se apoya, por ejemplo, el poder memorativo, pueda aquí y allí perderse en razonamientos (como Descartes) sobre las huellas dejadas en el cerebro por las impresiones, que siguen a las sensaciones; pero debe admitir que en este juego de sus representaciones él es un puro espectador y debe dejar obrar a la naturaleza, ya que no conoce los nervios cerebrales o las fibrillas, por lo cual toda sutileza teorética a este respecto es pura pérdida. Si él, en cambio, utiliza las observaciones hechas sobre lo que fue descubierto como dañoso o útil a la memoria para ampliarla o hacerla pronta, y para esto se sirve del conocimiento

Nos parece ver en esta división un antecedente de la hecha por la psicología contemporánea entre psicología general y experimental, por un lado, y psicología de la personalidad y de la conducta, por otro, que es la que nos interesa aquí. Basta revisar el contenido de la *Antropología* de Kant, para confirmar esta hipótesis: la primera parte se llama «Didáctica antropológica, del modo de conocer el interior y el exterior del hombre», y trata del conocimiento en sus diversos niveles, de las emociones y las pasiones; la segunda parte, netamente caracterológica, se llama «la característica antropológica, sobre la manera de conocer desde el exterior el interior del hombre», y se ocupa del tema del carácter, del temperamento, de la fisiognómica[87], del carácter y el sexo, del carácter del pueblo, de las razas y de las especies. No podemos aquí detenernos en el examen de estos temas, que merecerían ser objeto de un estudio aparte. A pesar de la profusión de detalles, las observaciones son de una superficialidad típicamente ilustrada.

La relación entre antropología pragmática y ética parece ser análoga a la que hay entre antropología fisiológica y psicología racional, aun cuando la ética se sostiene en el sistema kantiano, a diferencia de la psicología racional. La antropología pragmática es la parte empírica de la ética. En «El conflicto de las facultades», aparece el tema del poder terapéutico de la moral autónoma. En él se afirma «el poder que tiene

---

del hombre, entonces esto constituiría una parte de la antropología pragmática; y es justamente de lo que aquí nos ocupamos.»

Muchos son, según Kant, los inconvenientes que vienen al encuentro de la cientificidad completa de esta disciplina: «1. El hombre que nota que se busca observarlo e indagarlo, o se muestra embarazado, y entonces no se puede mostrar como es, o se esconde, y entonces no quiere ser conocido como es.

2. Si después él quiere sólo investigarse a sí mismo, entonces él, en especial por lo que se refiere a sus estados afectivos, que no admiten en general ningún disimulo, se encuentra en una situación crítica: si los impulsos están en acción, él no se observa, y si él se observa, los impulsos cesan.

3. Las circunstancias de lugar y de tiempo determinan, cuando son persistentes, hábitos, que son, como se dice, una segunda naturaleza y hacen al hombre difícil un juicio sobre sí mismo, sobre la opinión que debe tener de sí, pero sobre todo sobre la idea que tiene que hacerse de un hombre con el cual está en relación; de hecho el cambio de estado, en que el hombre es puesto por la suerte, o en que él se pone por sí mismo con sus aventuras, hacen muy difícil a la antropología alzarse al grado de ciencia formal.»

[87] La fisiognómica como disciplina científica se halla ya en escritos del *corpus* aristotélico.

el alma de ser por propia resolución dueña de sus sentimientos morbosos», ya que «la filosofía práctica-moral sirve de remedio universal». Esto es muy llamativo, dada la separación que establece Kant entre el obrar virtuoso y la felicidad. Así pues, trata Kant de la hipocondría[88], del sueño y del insomnio, de la comida y la bebida, «del sentimiento morboso que se produce por el hecho de pensar en momentos inoportunos», etc. El tema de la alienación mental es acercado por Kant a la metafísica y la religión revelada, por salir todas ellas de los límites del correcto uso de la razón.[89] Valdría la pena profundizar en la conexión entre el rechazo kantiano de la actividad teorética y su concepción de la praxis, sobre todo si tenemos en cuenta que según la

---

[88] Kant presenta en este contexto su autoanálisis, y el modo por el cual superó su propia hipocondría; cf. I. KANT, El *conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires 1963, 130 (Tercera Parte, 1): «Por mi pecho hundido y estrecho que deja poco lugar para los movimientos del corazón y de los pulmones, tengo una disposición natural a la hipocondría, que años atrás me llevó hasta sentirme cansado de la vida. Pero la reflexión de que la causa de esta opresión del corazón posiblemente es sólo mecánica e imposible de eliminar, me convenció pronto de que no debía preocuparme, y mientras sentía la opresión en el pecho, en mi cerebro reinaba serenidad y alegría, que no dejaba de hacerse sentir también en sociedad, no en forma de caprichos variables (como acostumbran los hipocondríacos), sino intencionada y naturalmente. Y como la alegría de vivir más bien proviene de lo que se hace disfrutando libremente de la vida, que de lo que se goza, los trabajos mentales pueden oponer otra especie de intensificación del sentimiento vital a los fastidios que sólo afectan al cuerpo. La opresión me quedó, pues su causa está en mi estructura física. Pero me sobrepuse a su influencia sobre mis pensamientos y actos, desviando mi atención de este sentimiento, como si nada me importara.»

[89] Un estudio interesante sobre este tema es el de O. MEO, *La malattia mentale nel pensiero di Kant*, Tilgher, Genova 1982. Cf., p. ej. p. 49: «L'individuzione dell'erroneo uso logico-formale della ragione (vale a dire del punto archimedico intorno a cui ruotano queste corrispondenze) percorre e prepara la denuncia del suo erroneo e illegitimo uso logico-trascendentale. E sotto questo profilo, non è certo casuale che nei *Träume* siano proprio le esperienze abnormi del malato Swedenborg (motivo d'intersse psicopatologico) a fornire a Kant il pretesto per insistere sui limiti della ragione (motivo d'interesse teoretico-conoscitivo); né è casuale che, al contrario di tutti gli altri disturbi, il solo *Aberwitz* mantenga la propria definizione di disturbo della ragione accompagnato da *disattenzione per i dati sperienziali* (che presenti cioè il carattere di *fuga nel territorio extraesperienziale*) anche nell'*Anthropologie*, ove ingloba in sé alcune delle caratteristiche attribuite nel *Versuch* al *Wahnwitz*»; p. 65: «l'aver potuto dimostrare che la fuga nel territorio extraesperienziale è il frutto di una deformazione patologica della struttura conoscitiva della mente umana gli permeteva di respingere le pretese idealistiche e di ridefinire il dominio regionale della metafsica.»

visión clásica, desde los griegos, la *praxis* se orienta a la *theoría*. Mientras que para Aristóteles y santo Tomás la práctica no tiene sentido sino en orden a la contemplación, con la eliminación de esta dimensión contemplativa, también la moral tiene un sentido del todo diverso. La «antropología pragmática» es un instrumento de la moral autónoma.

En conclusión: la concepción kantiana, partiendo de la postura wolffiana, lleva a la desintegración de la psicología como ciencia teórica y la reduce a estudio histórico sea fisiológico, sea pragmático; este segundo está en relación con la ética. Ésta será la estructura de la psicología que pasará a los autores posteriores, entre los que se cuentan los fundadores de la psicología experimental, por un lado, pero también los cultores de las corrientes de la psicología práctica, del psicoanálisis en adelante. Por otro lado, se encuentra en Kant una actitud pragmatista e inmanentista que es muy similar a la que inspira gran parte de las corrientes psicológicas contemporáneas.

C. Wundt y la «psicología experimental»

Después de Kant, el esfuerzo de muchos autores se centró en demostrar que la psicología sí podía ser una ciencia pues se le podían aplicar las matemáticas. El original filósofo, psicólogo y pedagogo anti-kantiano Johann Friedrich Herbart (1776-1841) es uno de ellos y el influjo de su doctrina en la psicología posterior, tanto experimental como clínica (en particular en Freud) todavía no ha sido profundizada tanto cuanto lo merecería. Entre los puntos capitales que Herbart deja a la psicología posterior se encuentran: la defensa de la psicología como ciencia formalizable matemáticamente; la liquidación de la psicología de las facultades; la primera concepción "dinámica" de los procesos psicológicos; el concepto de umbral de conciencia; la idea de procesos psíquicos inconscientes dinámicos. En gran parte, la concepción mecánica y dinámica de lo inconsciente propia del psicoanálisis de Freud está prefigurada muy explícitamente en Herbart, así como conceptos como "umbral de conciencia".

La fundación del laboratorio de psicología experimental por parte de Wundt, no fue entonces el comienzo sino la cristalización de una serie de esfuerzos que desde

comienzos del siglo diecinueve se estaban llevando a cabo en esa misma dirección.[90] Remarquemos que Wundt fue profesor de filosofía, y escribió una «Lógica» y una «Ética». De hecho sus escritos, en lo que tienen de propiamente filosófico, revelan una fuerte influencia de la filosofía alemana poskantiana, en particular del voluntarismo. En su «Compendio de Psicología», Wundt ya no sólo distingue sino que también contrapone psicología «metafísica» y psicología empírica.[91] Por otro lado, Wundt

---

[90] En poco tiempo, la iniciativa de Wundt fue secundada por otros centros de estudios. En Harvard, por ejemplo, William James, médico y filósofo pragmatista, que puede ser considerado como el fundador de la psicología en Estados Unidos, funda casi al mismo tiempo que Wundt un laboratorio. La postura de James es de un empirismo ecléctico con cierta apertura a la dimensión espiritual. Como ya hemos apuntado, su padre fue seguidor del vidente Swedenborg, y él mismo fue aficionado al espiritismo, como muchos otros fundadores de la psicología experimental y de la psicoterapia. Cf. R. NOLL, *The Jung Cult*, Princeton University, Princeton 1994; tr. it. *Jung, il profeta ariano*, Mondadori, Milano 1999, 137, donde, hablando de la influencia del espiritismo y la parapsicología en el pensamiento de Carl Jung, dice: «El futuro psiquiatra leía un gran número de textos de parapsicología, disciplina tomada en la época muy en serio en Alemania, donde representó la originaria psicología experimental del siglo XIX. La primera Sociedad alemana de psicología experimental no se dedicaba a los más terrenos objetos de investigación de Wundt, conocido como el fundador de la psicología experimental moderna, sino a la parapsicología.»

Con una concepción diferente sobre el «punto de vista empírico» en psicología, y por su conexión histórica con Aristóteles y santo Tomás (fue en su juventud sacerdote dominico), es importante mencionar a Franz Brentano, quien sería maestro de Meinong y Husserl, dando lugar a la escuela fenomenológica, muy influyente en algunas líneas de la psicología contemporánea, como también de algunos fundadores de la psicología de la Gestalt, y del mismo Sigmund Freud.

[91] Cf. W. WUNDT, *Compendio di Psicologia*, Claudio Clausen, Torino 1900, 5: «La concepción de la psicología, como ciencia empírica que no tiene por objeto un especial contenido de la experiencia, sino el contenido inmediato de cada experiencia, es de origen moderno. [...] Las dos principales direcciones de la psicología [...] son: la *metafísica* y la *empírica*.»; *ib.*: «La psicología metafísica da generalmente un valor mínimo al análisis empírico, y a la causal conexión de los procesos psíquicos. Considerando ella la psicología como parte de la filosofía metafísica, su intención principal es lograr una determinación del "ser del alma", que esté de acuerdo con la compleja concepción universal del sistema metafísico, en el que se incluye la psicología.»; 6: «De la lucha contra esta última dirección ha nacido la *psicología empírica*. Ella, donde es consecuentemente desarrollada, se esfuerza por reconducir los procesos psíquicos a conceptos que son directamente tomados de la conexión de estos procesos, o de ayudarse de procesos bien determinados y simples para derivar de su cooperación otros procesos más complejos.»

reconoce explícitamente los límites del método experimental en el estudio del alma. La psicología experimental debe ser completada por una «psicología de los pueblos». La primera, como ciencia experimental, está en conexión con las ciencias de la naturaleza. Pero como «psicología de los pueblos» (*Volkerpsychologie*), es el fundamento de las «ciencias del espíritu», como saber más general, pues es la ciencia de la experiencia inmediata. En su libro *Elementos de psicología de los pueblos* Wundt lleva a cabo un intento de psicología del desarrollo histórico de la humanidad, prolegómeno para una filosofía de la historia con fundamento, a diferencia, dice él, de los intentos de san Agustín (en *De Civitate Dei*) y Hegel, que parten de presupuestos no empíricos -el primero de la fe y de la teología cristianas, y el segundo de su lógica de la historia-.[92]

> Su importancia para la conciencia histórica está sobre todo en el hecho que la concepción universal de la historia de la humanidad, surgida en ella sólo después que se hubo liberado del originario envoltorio mitológico y teológico, ha hecho prevaler la idea de humanidad en la forma más universal, que resume en sí todos los momentos anteriores del pueblo y del Estado, de la religión y de la cultura y los ha subordinado al principio de una legalidad inmanente a toda historia.[93]

A través de la historia se verificaría una evolución psíquica que va de los orígenes «míticos», pasando por diversas etapas (totémica, heroica, etc.) hasta llegar a

---

[92] Cf. W. WUNDT, *Elementi di psicologia dei popoli. Lineamenti di una storia psicologica della evoluzione dell'umanità*, Bocca, Torino 1929, 420-421: «Una nueva filosofía de la historia deberá, por lo tanto y sin dudas, seguir otros caminos. Sin embargo, sin medios que estén, en un cierto sentido, fuera de la historia misma, no lo conseguirá, ciertamente, tampoco ella. Pero si se considera como tarea de una tal filosofía el considerar la vida histórica desde el punto de vista de los fines que en ella llegan a actuarse y de los valores realizados en los diversos estadios de la civilización histórica, a esta teleología deberá entonces preceder la consideración causal, que prescinde totalmente, aquí como siempre, de los fines y de los valores. Pero, siendo la historia, en sentido verdadero y propio, historia del espíritu, los momentos físicos no tienen en ella importancia sino como su necesario substrato, y así la preparación próxima a una filosofía de la historia que quiera hacer derivar, no la realidad de la idea, sino ésta de aquella, es la *historia de la evolución psicológica de la humanidad*. [...] Pero si acaso el análisis psicológico, que se esfuerza sobre todo por comprender la vida histórica en su real devenir, debe preceder, deberá sobre todo aquí preceder las cuestiones sobre el sentido de la historia y el valor que encierra cada forma histórica en su propio ser y en su permanente significado. En otras palabras, nosotros podemos de ahora en más exigir que una filosofía de la historia que se dedique a resolver estos problemas trate de preparar su base con una historia psicológica de la evolución humana.»

[93] *Ibidem*.

la «era de la humanidad». Para ello habrían jugado un rol particular las religiones universales (a diferencia de las religiones nacionales), en especial el cristianismo, pero ahora serían superadas en la era de la humanidad. Esta «psicología de los pueblos» es un antecedente del psicoanálisis de la cultura y de la religión llevado a cabo por Freud en obras como *Totem y tabú*, en la que Wundt es citado explícitamente.

3. La oposición entre *moral* y *psicología*: La *Genealogía de la moral* de Nietzsche

A. La crisis moderna de la moral y sus críticos (Kierkegaard y Nietzsche)

Una de las características principales de la moral en la modernidad, aún a veces en ámbito cristiano, fue su excesiva juridización, y por lo tanto su separación respecto de su finalidad originaria, la de llevar a la persona a su plenitud humana (en el caso de la ética natural) y divina (teología). En este proceso han jugado un papel sin dudas importante las líneas filosóficas a las que antes nos hemos referido, en particular el nominalismo. Sin embargo, su fundamento último (como el del nominalismo mismo) es más profundo, de carácter espiritual. Se trata de una exacerbación de la «letra» que mata al «espíritu», de la ley sin la gracia.[94] Esto llega a su cúlmine cuando la civilización

---

[94] Cf. S. TH. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1978, 30-31: «Tels sont les principaux caractères de la théologie morale du XVII^e siècle dont nous avons hérité: antagonisme entre la liberté humaine et la loi morale, concentration de la morale sur l'idée d'obligation, place prépondérante accordée à l'étude des commandaments et des péchés pour répondre à la question typique: qu'est-ce qu'on peut, qu'est-ce qu'on ne peut pas faire? Tendance au *minimalisme*; légalisme qui fait naître le danger de susciter, comme compression, une révolte de la liberté contre la loi.» Sin embargo, aclara oportunamente este autor: «Les traits que nous venons d'ébaucher sont sans doute légèrement forcés; quand on veut dessiner un visage avec neteté, il faut bien appuyer quelque peu sur la plume et négliger certaines nuances. Nous attribuons volontiers à cette théologie et à la mentalité qu'elle a formée, une grandeur réele malgré ses insuffisances théoriques. La pensée et la vie des grands hommes, de saints, comme Alphonse de Liguori, représentant le plus célèbre de la casuistique, prouvent que cette morale pouvait réellement nourrir et guider une vie chrétienne. Ce que nous lui reprochons, ce n'est certes pas d'avoir existé, car elle a rempli un rôle nécessaire dans l'histoire de l'Église et son utilité subsiste; c'est plutôt d'avoir représenté pendant longtemps toute la pensée morale chrétienne, alors qu'elle n'en donnait qu'un vue partielle e incomplète à bien des égards; c'est

occidental abandona, más o menos explícitamente, la religión cristiana. Hemos dicho que una de las expresiones más acabadas de este proceso fue la ética kantiana del *deber* separado de la felicidad y del gozo.[95] Según el modo de expresarse hegeliano, se oponen *espíritu subjetivo* y *espíritu objetivo*[96], y las ciencias respectivas, de un lado la psicología, del otro el derecho.[97] De hecho la *Fenomenología del Espíritu*[98], que es la «Ciencia de la

---

plus encore d'avoir négligé l'étude de ses propres fondements au moment où la philosophie moderne les renversait, et d'avoir inconsciemment substitué aux assises anciennes des bases insuffisamment établies et controlées.» Cf. también I. ANDEREGGEN, «La ley y la gracia según santo Tomás de Aquino», en I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, EDUCA, Buenos Aires 1999², 341-416.

[95] Así como para la filosofía racionalista el ente es principalmente el ente posible, la ética de la modernidad, que depende del racionalismo, ve los valores (sean estos formales o materiales) como ideales que son condición de posibilidad de la moralidad, pero que se realizan deficientemente en los individuos. Esto es muy claro en la ética kantiana. La ética realista de Aristóteles, en cambio, parte del bien humano, que es real, es acto, y existe sobre todo en su realización concreta. Por eso Aristóteles (razonando filosóficamente) niega la importancia moral de la idea de bien platónica, y no porque no considere a Dios como el Bien por amor del cual se mueve todo el universo; cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l. I, c. 6, 1096 b 31-34: «Pues aún admitiendo que sea una unidad el bien que se predica en común de los bienes, o algo separado y existente en sí mismo, manifiesta cosa es que en tal caso no podría ser practicado ni poseído por el hombre, que es precisamente lo que buscamos.» Santo Tomás prolonga esta visión en el plano teológico. La santidad y la beatitud, que consisten en la fruición del Bien divino son algo real. Así como el virtuoso (real) es la medida de todos los hombres, así Cristo, el hombre perfecto es, no sólo el ideal, sino la realidad en la que se inserta nuestra capacidad de perfección. Se trata siempre de la primacía del acto sobre la potencia. Aquí se encuentra, a nuestro juicio, la diferencia entre una moral del bien y de la virtud, y una moral de los valores o de los ideales.

[96] Cf. V. E. FRANKL, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona 1987, 88-89: «[...] la psicoterapia, que aborda y accede a lo espiritual, rebasa el marco de las ciencias naturales. ¿Dónde se ubica entonces?, preguntarán ustedes. Quizá piensen que pertenece a las ciencias del espíritu. Pero se suele entender por tales aquellas ciencias que los filósofos han llamado espíritu objetivo o espíritu objetivado, mientras que la psicoterapia tiene presente lo espiritual en el sentido de "espíritu subjetivo".»

[97] En realidad, en ámbito moral para Hegel los contrarios no son derecho y psicología sino derecho y moral, superados en la eticidad. En el ámbito del espíritu subjetivo, la tríada es antropología, fenomenología y psicología; en el del espíritu objetivo, derecho, moralidad y eticidad. Para una explicación de la dinámica espiritual encerrada en la dialéctica hegeliana, cf. I. ANDEREGGEN, *Hegel y el catolicismo*, EDUCA, Buenos Aires 1995.

[98] Cf. C. FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma 1955, 14: «Hegel ha

experiencia de la conciencia» es, en muchas de sus temáticas y en su espíritu de fondo, un importantísimo antecedente -e incluso fuente de inspiración- de importantes líneas de la psicología contemporánea, como la psicología profunda y la corriente fenomenológico-existencial.

Pero más cerca de la nueva psicología -y no sin haber sentido el influjo de Hegel-, hay dos autores, importantísimos por su influencia en su desarrollo, que han analizado las consecuencias de una ética legalista y extrincesista en la cultura, incapaz de librar al hombre de la culpa - «enfermedad mortal» del alma occidental-; son Sören Kierkegaard y Friedrich Nietzsche.[99] Ambos, en especial el segundo, son vistos como los iniciadores de una nueva disciplina, a la que ambos llaman explícitamente «psicología», y que estudia la moral como la enfermedad de occidente, que debería ser

---

voluto distinguere fra "Fenomenologia" e "Logica", come fra due momenti di presentarsi dell'Io, ma nel continuo travaglio del suo pensiero la distinzione non è mai venuta in chiaro: la fenomenologia è detta precedere il sistema, mentre nella *Enzyklopädie* (cf. 413) essa ne fa parte. Gli hegeliani considerarono la psicologia una sezione della "dottrina dello spirito" ovvero come la considerazione dello "spirito soggetivo".»

[99] Podríamos agregar, tal vez, también a F. Dostoievski, con los temas recurrentes en sus libros de la culpa, el autocastigo, lo demoníaco del alma y la redención, si bien su carácter no sistemático y literario hacen que lo exluyamos aquí de nuestro tratamiento. Seguramente, no es despreciable su influjo en Freud (como antes en Nietzsche), sobre todo en los temas de la culpa y el deseo inconsciente del parricidio. Cf. S. FREUD, «Dostoievski y el parricidio» (1928), en *Obras completas*, vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires 1996, 172-191. Hacia Dostoievski, Freud, lo mismo que Nietzsche, presenta una actitud ambivalente: por un lado lo admira como escritor y psicólogo (Freud pone a *Los hermanos Karamasov*, junto a *Edipo Rey*, de Sófocles, y *Hamlet*, de Shakespeare, entre «las tres obras maestras de la literatura de todos los tiempos», *ibidem*, 185); por otro, lo detesta como «pensador ético» y sobre todo como cristiano; *ibidem*, 175: «Tampoco es glorioso el resultado final de la brega ética de Dostoievski. Tras las más violentas luchas por reconciliar las exigencias pulsionales del individuo con los reclamos de la comunidad humana, aterrizó en sentido retrógrado en el sometimiento a la autoridad así secular como espiritual, en el temor reverencial a los zares y al Dios cristiano [...]. Dostoievski falló en ser un maestro y libertador del ser humano, se asoció a sus carceleros; el futuro cultural de los hombres tendrá poco que agradecerle.» El ensayo freudiano pretende demostrar que la epilepsia de Dostoievski era de origen histérico, que el escritor ruso era un neurótico con tendencias homosexuales reprimidas, y que todo esto lo llevó a la autodestrucción a través del sentimiento de culpa y la necesidad de expiación.

superada -por el salto irracional al «estadio religioso», según Kierkegaard[100]; en el «superhombre» según Nietzsche-. A pesar de sus diferencias de formas y temáticas, ambos autores son profundamente afines, y conjuntamente han ejercido una influencia fundamental en el desarrollo de la psicología. Nos detendremos aquí en Nietzsche porque su influjo ha sido más hondo en Freud, quien, sea con su actitud de fondo como con sus teorías, está en la base de la actual praxis de la psicología. Por otra parte, habiendo comenzado nuestro estudio por Aristóteles, es lógico desarrollar a Nietzsche como su contrapunto, siendo la alternativa entre ambos modo de enfocar lo ético la gran alternativa hoy, como señala MacIntyre.[101] La alternativa tal vez más que entre dos éticas sea entre afirmar la posibilidad real de la formación del carácter virtuoso, y por lo tanto de la ética como disciplina y como práctica (que supone e incluye una psicología moral), y el desenmascaramiento de los comportamientos presuntamente morales, como motivados por fuerzas amorales (instintivas, pulsionales, egoístas); lo que implica la creación de una nueva ciencia "de lo moral", pero no moral ella misma, sino más bien una psicología del desenmascaramiento. En esta alternativa, la psicología práctica contemporánea se moverá en la línea de Nietzsche más que en la de Aristóteles, a pesar del resurgimiento reciente del tema de la virtud en la "psicología positiva" (M. Seligman).

---

[100] Según MacIntyre, al poner como fundamento de las actitudes estética, ética y religiosa la elección radical, Kierkegaard culmina el proceso de la modernidad que conserva categorías morales que tenían sentido en otro contexto social y teórico, pero que carecen de sentido fuera de él. Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, 60-64. De este modo, Kierkegaard es una continuación de Kant; *ib.*, 64-65: "Como Kierkegaard polemiza incesantemente con Hegel, es muy fácil no caer en la cuenta de los débitos positivos de Kierkegaard para con Kant. Pero de hecho es Kant quien en casi todos los aspectos pone a punto la escena filosófica para Kierkegaard. El tratamiento kantiano de las pruebas de la existencia de Dios y su definición de la religión racional prestan una parte esencial del fondo de la idea de cristianismo según Kierkegaard; e igualmente es la filosofía moral de Kant el fondo del tratamiento de lo ético según Kierkegaard. En lo que Kierkegaard llama modo de vida estético se distingue con facilidad la versión literariamente genial de lo que Kant tenía por inclinación."

[101] *Ibidem*, 141ss.

B. La psicología posmoral de Nietzsche[102]

El tema de la psicología en Nietzsche debe ser encuadrado en su proyecto de transvaloración de todos los valores. En este contexto, la psicología juega un rol capital, es el aspecto destructivo del que filosofa «con el martillo», al punto que el filósofo alemán la llega a considerar como «reina de todas las ciencias».[103]

Para Nietzsche, el mundo de la cosa-en-sí kantiano es una hipótesis inútil, como el mundo de las Ideas platónico y el Cielo cristiano. Lo único real es *este mundo*, que es puro devenir de centros de poder en pugna. La psicología se reduce pues a una fisio-psicología, que estudia las transformaciones diversas que sufren las pulsiones. Esta fisio-psicología es además una «psicología profunda», que debe luchar contra las resistencias inconscientes con que el corazón humano se defiende.[104] Todo lo que es considerado como sublime y bueno, procede de un fondo pulsional inconsciente, que no armónico sino conflictivo.[105] El fondo de la realidad es la contradicción, y sobre ella, por efecto de una sublimación, aparece el «espíritu».

---

[102] Sobre este tema cf. M. F. ECHAVARRÍA, "La psicología antihumanista y posmoral de F. Nietzsche y su influencia en el psicoanálisis", en AA.VV., *Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano: Bases para una Psicología Cristiana*, EDUCA, Buenos Aires 2005, 113-152; "La psicologia di Nietzsche e il suo influsso nella psicoanalisi", en *Sapientia*, LX (2005) 89-107.

[103] F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Alianza, Madrid 1997, 46: «Nunca antes se ha abierto un *mundo tan profundo* de conocimiento a viajeros y aventureros temerarios: y al psicólogo que de este modo "realiza sacrificios" -*no* es el *sacrifizio dell'intelletto*, ¡Al contrario!- le será lícito aspirar al menos a que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias, para cuyo servicio y preparación existen todas las ciencias. Pues a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales.»

[104] F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, 45: «Una fisio-psicología auténtica se ve obligada a luchar con resistencias inconscientes que habitan en el corazón del investigador, ella tiene en contra suyo "el corazón".» Cf. *Nietzsche contra Wagner*, Tres Haches, Buenos Aires 1996, 75: «Si he logrado adelantarme algo a todos los psicólogos, es porque poseo un poco más de agudeza para este género de inferencias retrospectivas tan difíciles y capciosas, y que son aquellas en las que se cometen más errores: deducir de la obra su creador, del hecho el autor, del ideal aquel para quien es *necesario* y de cualquier manera pensar y valorar el deseo que por detrás la impulsa.»

[105] Cf. TH. MANN, «Nietzsche a la luz de nuestra experiencia», en Eco. *Revista de Cultura de Occidente*, 6 (1965) 609: «Estaba destinado a ser psicólogo; la psicología es su pasión primordial: conocimiento y psicología son para él en el fondo la misma pasión; [...] Él es ya desde los

Nietzsche elabora su psicología sobre todo analizando la cultura occidental.[106] Aún más, esa psicología tiene como finalidad principal este análisis. La dimensión teorética de la vida humana, ya eliminada por Kant, desaparece aquí absolutamente en una pura praxis. Dado que la verdad, para Nietzsche, no es más que una ficción cuyo carácter de mentira se ha querido olvidar[107], la construcción de una psicología, ya racional, ya científica, que se propusiera como única meta el conocimiento teórico es algo ilusorio.[108] La verdad no es importante para ella, sino más bien, la salud y la

---

comienzos un psicólogo, en virtud de aquella idea schopenhaueriana, según la cual, no es el intelecto el que engendra la voluntad, sino al contrario; la voluntad, no el intelecto es el factor primario y dominante en el alma humana. El intelecto como instrumento obediente de la voluntad: éste es el punto de partida de toda psicología, de una psicología de la sospecha y desenmascara en la acción sus motivos profundos. Nietzsche se entrega, como abogado de la vida, en los brazos de la psicología moral; sospecha que todos los "buenos" impulsos tienen su origen en los malos, y proclama a éstos como los más nobles y más elevados de la vida. He aquí la transmutación de los valores.»

[106] Si bien Nietzsche es en cierto modo continuador del proyecto iluminista, sobre todo en el segundo período de su filosofía (recordemos que *Humano, demasiado humano*, fue dedicado a Voltaire), lo radicaliza en sentido inmoralista y anticristiano, sacando todas sus consecuencias devastadoras para el sujeto.

[107] F. NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid 1996, 25: «¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas, vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son.» Hay en el hombre, según Nietzsche, una «capacidad activa de olvido», que es un evidente antecedente de la represión freudiana; F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1995, 65-66. «[…] la fuerza de la *capacidad de olvido*. Ésta no es una mera *vis inertiae*, como creen los superficiales, sino, más bien, una fuerza activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra conciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar "asimilación anímica"), tan poco como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestra nutrición del cuerpo, la denominada "asimilación corporal". […] –éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta.»

[108] Sobre este tema cf. H. VAIHINGER, *Nietzsche und seine Lehre von bewust gewollten Schein*, apéndice de *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen* Positivismus. *Mit einem Anhang über Kant*

enfermedad. La psicología para Nietzsche es práctica[109], los análisis que hace son pragmáticos, y se orientan a producir una enorme transformación en el espíritu de occidente.

Esto no significa, según su perspectiva, «moralizar» la psicología.[110] Por el contrario, se trata de «deconstruir» la moral, y su sujeto. La psicología, adoptando el método genealógico, que rastrea los orígenes psicogenéticos de la moral y de sus supuestos, se transforma en ciencia *de* la moral. No es éste el lugar apropiado para desarrollar todo el pensamiento de Nietzsche a este respecto. Digamos sólo que para él el hombre como sujeto espiritual es el resultado de la introyección de la pulsión agresiva y de la crueldad, idea retomada por Freud en su teoría del Superyó. Y la principal causa de esta introyección habría sido la religión cristiana, y en particular la terapia moral-psicológica del «sacerdote ascético».

Nietzsche afirma que el cristianismo como religión ha sido en los hechos abandonado por Europa. Pero la moral, que de él derivaría, sigue vigente. El resultado de esta moral que el filósofo alemán considera «contranatura», por ahogar los instintos más genuinos, como la sexualidad[111] y la crueldad, dos aspectos de la fuerza más profunda, la voluntad de poder, afirma Nietzsche, es un tendero de enfermos

---

und Nietzsche, Reuther und Reichard, Berlin 1913, 771-790. Publicado en español junto con *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* de Nietzsche por Tecnos, Madrid 1996. Esta obra de Vaihinger ha influido a Freud y a Adler.

[109] Nietzsche la compara con la caza, y se llama a sí mismo, «cazarratas de conciencias» y «tentador»; F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid 1997, 71: «El alma humana y sus confines, el ámbito de las experiencias humanas internas alcanzado en general hasta ahora, las alturas, las profundidades y lejanías de esas experiencias, la historia entera del alma *hasta este momento* y sus posibilidades no apuradas aún: ese es, para un psicólogo nato y amigo de la "gran caza", el terreno de caza predestinado.»

[110] *Ibidem*, 45: «La psicología entera ha venido estando pendiente hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad de poder*, tal como yo la concibo -eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos.»

[111] Cf., por ejemplo, F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Alianza, Madrid 1997, 135: «Solo el cristianismo, que se basa en el resentimiento *contra* la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: ha arrojado *basura* sobre el comienzo, sobre el presupuesto de nuestra vida.»

mentales. El hombre occidental es un «neurótico». La especie más grave de neurótico, sigue el filósofo alemán, es el santo[112], como lo demostraría toda la serie de síntomas patológicos que caracterizarían sus vidas.[113] «Como si la humildad, la castidad, la pobreza, en una palabra, la *santidad*, no hubiesen causado hasta ahora a la vida un daño indeciblemente mayor que cualesquiera horrores y vicios... El espíritu puro es mentira pura...»[114] El problema no sería, sin embargo, éste, pues mientras existió una Iglesia fuerte, como la católica, las personas psicofisiológicamente débiles se habrían amparado dentro de sus muros, que serían una especie de hospicio para enfermos mentales.[115] Lo grave, según Nietzsche, es que quienes han roto con la Iglesia, han conservado su moral, y la enfermedad se ha expandido poco a poco a todo el mundo.

---

[112] F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, 166: «(La neurosis religiosa *aparece* como una forma del "ser malvado": de ello no hay duda). ¿Qué es esa neurosis? *Quaeritur*. Hablando a grandes rasgos, el ideal ascético y su culto sublimemente moral, esa ingeniosísima, despreocupadísima y peligrosísima sistematización de todos los medios de desenfreno del sentimiento bajo la protección de propósitos santos se ha inscrito de un modo terrible e inolvidable en la historia entera del hombre.»

[113] *Ibidem*, 153: «Tal *propósito* [el de "rendir por el hambre a la corporalidad y a la concupiscencia"] sirve, puede servir para producir perturbaciones espirituales de toda índole, "luces interiores", por ejemplo, como ocurre en los hesicastos del Monte Athos, alucinaciones de sonidos y formas, voluptuosos desbordamientos y éxtasis de la sensualidad (historia de santa Teresa).»; *Ib*., 165: «Detrás del *training* de expiación y redención encontramos epidemias epilépticas enormes, las más grandes que la historia conoce, como las de los danzantes medievales de San Vito y San Juan; encontramos, como otra forma de su influjo, parálisis terribles y depresiones duraderas, con las cuales a veces el temperamento de un pueblo o de una ciudad (Ginebra, Basilea) se transforma, de una vez para siempre, en lo contrario de lo que era.»

[114] F. NIETZSCHE, El *Anticristo*. *Maldición sobre el cristianismo*, Alianza, Buenos Aires 1996, 33.

[115] F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, 149-150 «Una especie de aglomeración y organización de los enfermos, por un lado (-la palabra "Iglesia" es el nombre más popular para designar esto), una especie de preservación provisional de los hombres de constitución más sana, de los mejor forjados, por otro, la creación de un *abismo*, por tanto, entre lo sano y lo enfermo -¡esto fue todo durante mucho tiempo!, ¡y era mucho!, ¡era muchísimo!»; El *Anticristo*. *Maldición sobre el cristianismo*, Alianza, Buenos Aires 1996, 87-88 «*Poner* enfermo al hombre es la verdadera intención oculta de todo el sistema de procedimientos salutíferos de la Iglesia. Y la Iglesia misma -¿No es ella el manicomio católico como último ideal? [...] El momento en que una crisis religiosa se adueña de un pueblo viene caracterizado por epidemias nerviosas; [...] los estados "supremos" que el cristianismo ha suspendido por encima de la humanidad, como valor de todos los valores,

¿Cuál es entonces la solución que Nietzsche propone? No ciertamente volver a un período premoral, pues la conciencia, que iría siempre acompañada de la mala conciencia, ha sido a su juicio un fruto positivo del cristianismo. Se trata en cambio de llevar la contradicción y la tensión hasta sus últimas consecuencias, en un período «extramoral», «más allá del bien y del mal».[116] Los «filósofos del futuro», los «espíritus fuertes», necesitan de la ley, tienen necesidad de enemigo, para desplegar su poder.[117] La ley juega un rol dialéctico de profundización de la conciencia de la propia individualidad. Se trata entonces de que una *élite* intelectual tome el mando espiritual en el mundo occidental. A esto él lo llama la «gran política».

Para lograr esto, los pocos «predestinados al laberinto» deben soportar y experimentar un proceso de autognosis radical, la bíblica «ciencia del bien y del mal». En este proceso todo lo negado y reprimido, el mal, debe salir a la luz y ser integrado en

---

son formas epileptoides. La Iglesia ha canonizado *in maiorem dei honorem* únicamente a locos o a grandes estafadores.»

[116] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 57-58: «¿No habríamos arribado nosotros hoy a la necesidad de resolvernos a realizar, una vez más, una inversión y un radical cambio de sitio de los valores gracias a una autognosis y profundización renovadas del hombre, -no nos hallaríamos nosotros en el umbral de un período que, negativamente, habría que calificar por lo pronto de *extramoral*: hoy, cuando al menos entre nosotros los inmoralistas alienta la sospecha de que el valor de una acción reside justo en aquello que en ella es *no-intencionado*, y de que toda su intencionalidad, todo lo que puede ser visto, sabido, conocido "conscientemente" por la acción, pertenece todavía a su superficie y a su piel [...]? [...] La autosuperación de la moral: acaso sea éste el nombre para designar esa labor prolongada y secreta que ha quedado reservada a las más sutiles y honestas, también a las más maliciosas de las conciencias de hoy, por ser éstas vivientes piedras de toque del alma.»

[117] F. Nietzsche, El *crepúsculo de los ídolos*, 55: «Otro triunfo [sobre el cristianismo] es nuestra espiritualización de la *enemistad*. Consiste en comprender profundamente el valor que posee el tener enemigos: dicho con brevedad, en obrar y sacar conclusiones al revés de cómo la gente obraba y sacaba conclusiones en otro tiempo. La Iglesia ha querido siempre la aniquilación de sus enemigos: nosotros, nosotros los inmoralistas y anticristianos, vemos nuestra ventaja en que la Iglesia subsista... [...] Sólo se es fecundo a condición de ser rico en antítesis.» Esta concepción dialéctica de la enemistad se encuentra también en S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires 1991, 19: «Los grandes hombres sobrevivirán en la memoria; pero cada uno de ellos fue grande según la importancia de aquello que combatió. Porque quien luchó contra el mundo fue grande triunfando del mundo [...]; pero fue el más grande de todos quien luchó contra Dios.»

la personalidad total, pues uno es tanto más rico cuantas más contradicciones lleva dentro de sí, en un endurecimiento demoníaco.[118] La prueba decisiva es la aceptación del «eterno retorno de lo mismo», es decir, del carácter infernal de la vida, que sería insuperable.[119] Éste sería el motor fundamental de la recreación del mundo.

En síntesis: Hemos llegado así a una postura totalmente antitética a la que hemos descrito inicialmente como tradicional (clásica y cristiana). En primer lugar, porque la moral es vista como represiva de la subjetividad, en vez de como promotora de su despliegue y plenitud. Para la concepción tradicional, el santo es también el virtuoso por excelencia y, por lo tanto, ejemplo de plenitud humana. Aunque el

---

[118] F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, 173-174 «¡Permanezcamos *duros*, nosotros, los últimos estoicos!, y enviemos en su ayuda todas las cosas demoníacas que aún nos quedan -nuestra náusea frente a lo burdo e impreciso, nuestro *nitimur in vetitum*, nuestro valor de aventureros, nuestra curiosidad aleccionada y exigente, nuestra más sutil, más enmascarada, más espiritual voluntad de poder y de superación del mundo, la cual merodea y yerra ansiosa en torno a todos los reinos del futuro, - acudamos en ayuda de nuestro "dios" con todos nuestros "demonios"! Es probable que a causa de esto no nos reconozcan y nos confundan con otros: ¡qué importa!, Dirán: "su 'honestidad'- ¡es su demonismo, y nada más que eso!" ¿Qué importa! ¿Aun cuando tuviesen razón! ¿No han sido todos los dioses hasta ahora demonios rebautizados santos? ¿Y qué sabemos nosotros, en última instancia, de nosotros? ¿Y cómo quiere *llamarse* el espíritu que nos guía? (es una cuestión de nombres). ¿Y cuántos espíritus albergamos en nosotros?»

[119] F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Sarpe, Madrid 1984, 166: «¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiera un demonio en la más solitaria de las soledades diciéndote: "Esta vida, tal como al presente la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor, cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de su vida, se reproducirán para ti, por el mismo orden y en la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna, también este instante; también yo. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto de nuevo y con él tú, polvo de polvo?" ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablaba? ¿O habrás vivido el prodigioso instante en que podrás contestarle: "¡Eres un dios! ¡Jamás oí lenguaje más divino!". Si este pensamiento arraigase en ti, tal como eres, tal vez te transformaría, pero acaso te aniquilara: la pregunta "¿quieres que esto se repita una e innumerables veces?" ¡pesaría con formidable peso sobre tus actos, en todo y por todo! ¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!» Se trata muy concientemente de un intento de sustitución de la esperanza cristiana en el Cielo, por una paradójica desesperada esperanza en este mundo. Es admirable la cercanía de este texto de Nietzsche con la alucinación diabólica de Iván Karamazov, en la famosa obra de Dostoievski (IV Parte, Libro 11, capítulo 9).

mensaje esencial de la ética aristotélica esté presente en la genuina moral católica, la gran alternativa no es tanto entre Aristóteles (y la tradición moral aristotélica) y Nietzsche, sino entre la propuesta radicalmente inmanentista de Nietzsche y el Evangelio. Cualquier solución intermedia choca con la vehemencia del mensaje nietzscheano.

En segundo lugar, porque se pretende superar la moral, no en sentido sobrenatural, como en los grandes autores cristianos que iban mucho más allá de la ética, aún de la correcta ética de Aristóteles, asumiéndola en el más profundo dinamismo de la gracia y de la vida mística; sino a través de una superación dialéctica en la que se asume el mal como necesario. Así, la psicología se transforma en «genealogía de la moral». La psicología del desenmascaramiento no era ajena a los grandes psicólogos cristianos (véase por ejemplo el magnífico y fino tratamiento que san Juan de la Cruz hace de los defectos de los principiantes y de los adelantados en su *Noche Oscura*, como un ejemplo claro en este sentido). Pero ésta se orientaba al objetivo positivo del desarrollo espiritual de la persona. En Nietzsche, como luego en Freud y Jung, en cambio, el desenmascaramiento se ordena a la desilusión: hay que perder todo esperanza en un sentido en esta vida ajeno al mismo vivir, con sus aspectos positivos y negativos, placenteros y displacenteros. La muerte es parte de la vida. El mal es parte del bien.

Esta concepción en la que la moral es «puesta en el diván», analizada y curada de sí misma, pasa en lo fundamental al psicoanálisis de Freud y de éste a casi todos los psicólogos posteriores, signando profundamente las características de su praxis. El psicólogo sería alguien que ayuda a un individuo agotado y enfermo por la moral vigente en la cultura occidental, a liberarse y a superarla, transformándose en un individuo «excepcional», o al menos a relativizarla y vivirla como una ficción necesaria, pero no siempre obligante.

C. El influjo de Nietzsche en la psicología

La influencia del pensamiento de Nietzsche en los varios niveles de la cultura occidental se insertó en un ambiente espiritual acompañado de otros movimientos, enraizados en el proyecto de una nueva eticidad y religiosidad post-cristianas. Movimientos contemporáneos y ligados muchas veces al nietzscheanismo han sido el

wagnerismo, el espiritismo y el ocultismo, las sectas antroposóficas y teosóficas, algunas formas de socialismo o de anarquismo, y grupos análogos, que buscaban en este tipo de filosofías y en las ciencias contemporáneas la justificación de su visión del mundo y de sus prácticas heterodoxas neopaganas.

En este contexto Nietzsche influyó de modo notable en la praxis de la psicología en sus mismos orígenes, aún antes y más fuertemente que en filosofía. Un ejemplo claro de ello es Ludwig Klages, uno de los fundadores de la caracterología y de la grafología, quien se inspira de modo explícito y abierto en el filósofo de Sils-Maria.[120] La psicología klagesiana se basó en su pensamiento filosófico nietzscheano que inspiró su militancia en círculos teosóficos y ocultistas pro-arios y antisemitas -algunos lo consideran como uno de los fundamentos teóricos del nacionalsocialismo-.[121] La

---

[120] Klages dedicó una obra al estudio de Nietzsche, *Die psychologischen Errungenschaften F. Nietzsche*, Leipzig 1926. Las siguientes palabras demuestran claramente la admiración religiosa que el filósofo alemán le despertaba: «el ardor de su visión metafísica alimenta en él, casi exclusivamente, el rayo luminoso de la crítica, aguzándolo hasta lograr una fuerza de penetración jamás alcanzada. El instrumento de su visión es el don del "discernimiento de espíritus", armado de las flechas más aceradas de la inteligencia. Por primera vez, después del medioevo y en las formas más familiares del presente, tenemos en él un ejemplar de la flor que nace cada mil años, es decir, el mayor catador de almas y conocedor de espíritus, que no sepulta, como los poetas, el contorno de sus verdades infinitas bajo las esteras floridas de una imaginación sentimental.» (L. KLAGES, *Los fundamentos de la caracterología*, Paidós, Buenos Aires 1965, 306-307). Que este «don de discernimiento de espíritus» procede en modo llamativamente opuesto al ignaciano, de más está aquí decirlo.

[121] Cf. R. NOLL, *The Jung Cult*, Princeton University, Princeton 1994; tr. it. *Jung, il profeta ariano*, Mondadori, Milano 1999, 156: «Las más importantes de estas "discusiones nocturnas" fueron las tenidas entre 1897 y 1903 por el grupo de Schwabing-München conocido como *kosmische Runde* (Círculo cósmico). Sus principales exponentes eran el estudioso independiente Alfred Schuler (1865-1923), y el filósofo y grafólogo Ludwig Klages (1872-1956), que se transformarían en personajes de primer plano en el movimiento *völkisch*, Karl Wolfskehl, poeta hebreo y profesor de literatura en la Universidad de München, y, en modo discontinuo, el célebre poeta Stefan George (1868-1933). [...] Pronto el Círculo cósmico se dió a elaboradas evocaciones ceremoniales y ritos de adoración de la Gran Madre Tierra (*Erdmutter*) [...]. Además, el culto promovió una abierta oposición a la cultura judaico-cristiana y a la burguesía. Cuando, en 1903, el creciente antisemitismo de Klages y Schuler llevó a la ruptura con George y Wolfskehl, los dos primeros fusionaron sus ideas del culto a la Madre Tierra y sobre el eterismo con el vitalismo de la biología evolucionista y se convirtieron en autores de un paganismo *völkisch* basado sobre la

«psicología del futuro», si quiere ser fecunda, afirma Klages, debe inspirarse en las intuiciones nietzscheanas.[122] Sobre todo, el psicólogo debe, como Nietzsche, superar su misma humanidad, poniéndose más allá del bien y del mal, descubriendo la malicia esencial del corazón humano.[123] Para Klages, finalmente, el psicoanálisis es una versión vulgarizada de la psicología de Nietzsche.[124]

---

sacralización mística de la "sangre" (*die Blutleuchte*). En efecto, se unieron a Diederichs y a su Círculo Tarde y al movimiento juvenil alemán para practicar rituales de adoración del sol y otras formas de espiritualidad neopagana *völkisch*.» p.157: «En los años veinte Klages vivía en Kilchberg, en Suiza, no lejos del psiquiatra [Jung]. Junto a sus otras actividades *völkisch*, él había inaugurado el análisis de la escritura como método para discernir los rasgos de la personalidad y, ya en 1897, había fundado en München un Instituto grafológico. Si bien él era antes que nada un autor de obras filosóficas, su psicología práctica asumió el nombre de "caracterología". El así llamado "análisis de la expresión" y la caracterología constituyeron la base de la psicología alemana en el período nazista y hasta los últimos años de la década del cincuenta. Tales técnicas fueron usadas sobre todo por las fuerzas armadas, durante el nazismo, para la selección de oficiales.»

[122] L. KLAGES, *Los fundamentos de la caracterología*, Paidós, Buenos Aires 1965, 307: «La apreciación de su importancia para una posible psicología futura, requeriría un capítulo especial. Mencionamos aquí sólo un hecho capital que hace brillar con luz propia la actitud esencialmente psicológica de Nietzsche. El rasgo característico de su filosofía es el intento, sin benevolencia ni preconceptos, de examinar, por ejemplo, no solamente la ética, sino también la inteligencia, en su *valor biológico*. "La falsedad de un juicio no es una objeción contra ese juicio" tesis cuyas consecuencias cabe deducir de su antítesis más positiva: *La verdad no es un valor en sí*. El órgano del pensamiento, dirigido por razones y fines, también se revela condicionado por el instinto, y sus criterios son en tal sentido subjetivos.»

[123] *Ibidem*, 307-308: «Hasta él no hubo psicólogo alguno cuyos análisis, por penetrantes que fuesen, no condujeran finalmente a una nueva "salvación" de los hombres. Por el contrario, el punto de vista de Nietzsche está fuera de la humanidad o, en el sentido más amplio de la expresión, "más allá del bien y del mal", como conviene evidentemente al que hace de la humanidad objeto de sus investigaciones. Sólo así le fue posible descubrir el "resentimiento" en el germen de todos los juicios de valor morales, y poner al desnudo el empobrecimiento del instinto que, disfrazado de "ideales" de toda clase, falsea la concepción del mundo, particularmente la del hombre moderno.»

[124] *Ibidem*, 32 (nota 183): «El llamado psicoanálisis (=disolución del alma), desde el punto de vista de la historia del pensamiento es el inverosímil hijo bastardo de un casamiento desproporcionado aun más inverosímil: el casamiento ridículo del atomismo de las representaciones de Herbart con la filosofía del autoengaño de Nietzsche. [...] Las ingeniosas y

Klages es hoy un autor casi olvidado, tal vez por su vinculación con el nacionalsocialismo, y fue vencido por el psicoanálisis. Sin embargo, su influjo fue grande en sus contemporáneos, sobre todo en aquellos dedicados al estudio del carácter. Además de su discípulo Hans Prinzhorn, podemos nombrar entre los autores que se inspiran enormemente en el caracterólogo alemán a Philipp Lersch, tercer sucesor de Wundt en Leipzig, y después profesor en Munich.[125]

Por otro lado, y con diferente posición filosófica y política, tenemos a Karl Jaspers[126], psiquiatra antes que filósofo, quien dice que su «psicología comprensiva» se basa en el pensamiento de Kierkegaard, Nietzsche y Hegel. Más cerca del psicoanálisis, el psiquiatra heideggeriano Ludwig Binswanger, que en su juventud fue discípulo de Freud, encuentra numerosos puntos de contacto entre Nietzsche y el «maestro de Viena». Y así es, la influencia de Nietzsche sobre el psicoanálisis es tan poderosa cuanto

---

profundas consideraciones de Nietzsche sobre la táctica del autoengaño, están aquí traducidas al lenguaje del juego de intrigas completamente vulgar [...].»

[125] Los tres autores más citados en su famosa obra *Der Aufbau der Person* más tarde publicado como *Der Aufbau der Charakters* (editado en español como *La estructura de la personalidad*), son Klages (35 citas), Nietzsche mismo (35 citas) y Freud (más de 20 citas); es decir, la influencia nietzscheana es claro, aunque haga algunas críticas al pensamiento de Nietzsche (como por ejemplo, al referirse al tema de la *compasión*, y a su valoración negativa de la moral) y lo integre en una concepción de fondo más próxima a una especie de romanticismo religioso. Aquí citamos algunas referencias de Lersch a Nietzsche, en *op. cit.*, 70: «Corresponde a Nietzsche el extraordinario mérito de haber descubierto estas conexiones motivacionales inconscientes, lo cual dio lugar a que se aplicara a su investigación psicológica el calificativo poco feliz de "psicología desenmascarante".» Y en cuanto a la relación de Nietzsche y el psicoanálisis, p. 584: «Después de que Schopenhauer y Nietzsche dirigieron su mirada hacia los procesos anímicos situados bajo la superficie de la vida consciente, fue el psicoanálisis al crear y precisar el concepto del inconsciente, el que nos ha enseñado que lo anímico va más allá de aquello que experimenta la conciencia [...].»

[126] Quien no opina mejor que Klages sobre el nietzscheanismo del psicoanálisis; cf. K. JASPERS, *Psicopatología general*, Fondo de Cultura Económica, México 1996, 403: «Como fenómeno *histórico-cultural*, el psicoanálisis es *psicología popular*. Lo que en las alturas de la verdadera historia del espíritu hicieron Kierkegaard y Nietzsche, es vuelto aquí más tosco en los puntos más bajos y desviado nuevamente, correspondiendo al bajo nivel de la mediocridad y de la civilización de las grandes ciudades. [...] y finalmente, ha imposibilitado la repercusión inmediata en psicopatología de lo propiamente grande (Kierkegaard y Nietzsche) y es culpable de la reducción del nivel intelectual de toda la psicopatología.»

oculta, ya en el mismo Freud, y después en importantes discípulos suyos, tanto disidentes (Otto Gross, Otto Rank, Carl G. Jung, Alfred Adler) como fieles (Lou Andreas-Salomé, Arnold Zweig, Paul Federn), y más adelante en el tiempo en Jaques Lacan y los psicoanalistas franceses de generaciones posteriores, cuyo pensamiento se entrelaza con la filosofía postmoderna.

III. Ubicación filosófica de las principales corrientes actuales de psicología

1. Freud y el psicoanálisis

A. Algunos antecedentes médico-psiquiátricos del psicoanálisis

Una de las cosas que más desorientan para comprender la verdadera naturaleza del psicoanálisis de Freud, y por eso de todas las otras corrientes subsiguientes, es su proveniencia de un campo no filosófico, como el de la medicina. En realidad, desde siempre las relaciones entre filosofía y medicina han sido estrechas (baste pensar en Aristóteles mismo, en Galeno, en Averroes, o en la medicina romántica), pero es verdad que éste ha sido el modo como las teorías de Freud han entrado en la cultura por una vía distinta e inesperada, sin que se percibiera con claridad desde el principio su verdadero alcance, teniendo un impacto práctico incalculable. Hay que decir, sin embargo, que este proyecto se encontraba ya en Nietzsche, quien acarició por un tiempo, incluso, la idea de estudiar medicina y especializarse en psiquiatría.

> El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas, bajo pretexto de lo objetivo, de lo ideal, de la idea pura, llega tan lejos que asusta, y más de una vez me he preguntado si en términos generales no habrá sido hasta ahora la filosofía una interpretación del cuerpo ante todo y tal vez un error del cuerpo. Detrás de las más altas evaluaciones que hasta ahora guiaron la historia del pensamiento se esconden defectos de conformación física, ya de individuos, ya de castas, ya de razas enteras. Todas esas audaces locuras de la metafísica, sobre todo en lo que se refiere al valor de la vida, se pueden considerar como síntomas de determinadas constituciones físicas. Y aunque estas afirmaciones o aquellas negaciones de la vida carezcan de importancia desde el punto de vista científico, no por eso dejan de dar al historiador y al psicólogo preciosos indicios, como síntomas que son del cuerpo, de su medro o desmedro, de su plenitud, de su potencia, de su soberanía en la historia y también de sus paradas, de sus fatigas, de su enflaquecimiento, de su presentimiento del fin y de su voluntad de finar. Aun espero yo que un médico filósofo, en toda la extensión de la palabra –uno de aquellos que estudian el problema de la salud en general del pueblo, de la época, de la raza, de la humanidad-, tenga alguna vez el valor de llevar a sus últimas

> consecuencias la idea que yo no hago más que sospechar y aventurar. En todos los filósofos no se ha tratado hasta ahora de la *verdad*, sino de otra cosa diferente, dígase salud, porvenir, acrecentamiento, potencia, vida...[127]

El más relevante exponente del «médico filósofo» nietzscheano ha sido sin duda Freud. Sin embargo, ha tenido importantes antecedentes próximos a los que nos referiremos aquí brevemente. Del campo médico-psiquiátrico, la nueva psicología se separaría rápidamente, a pesar de que sus primeros grandes representantes fueran todos ellos médicos (Freud, Adler, Jung).

Gran parte de los «descubrimientos», tanto teóricos como prácticos, atribuidos a Freud se encontraban ya, no sólo en germen, sino ampliamente desarrollados, en los estudiosos de la psicopatología francesa de fines del siglo diecinueve. Nociones como las de inconsciente, sugestión, complejos psíquicos, psicogénesis de algunos trastornos mentales, «psiconeurosis» y psicoterapia, son corrientes en la literatura psicopatológica francesa de la época. Freud tuvo oportunidad de empaparse de ellas en su viaje a Francia y en particular en su pasaje por el hospital de la Salpêtrière. Como veremos, lo propio del psicoanálisis freudiano no es tanto el estudio científico de estas realidades cuanto su reinterpretación e inserción en una cosmovisión particular, como lo afirma el mismo Pierre Janet, que puede ser considerado tal vez el fundador de la psicoterapia contemporánea.[128]

---

[127] F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, 24.

[128] P. Janet, *La médecine psychologique*, Flammarion, Paris 1928, 41: «A cette époque, un médecin étranger, M. le Dr Freud (de Vienne), vint à la Salpêtrière et s'intéressa à ces études, il constata la réalité des faits et publia des nouvelles observations du même genre. Dans ces publications il modifia d'abord les termes dont je me servais, il appela psycho-analyse ce que j'avais appelé analyse psychologique, il nomma complexus ce que j'avais nommé système psychologique pour désigner cet ensemble de faits de conscience et de mouvements, soit des membres, soit des viscères, qui reste associé pour constituer le souvenir traumatique, il considéra comme un refoulement ce que je rapportais à un rétrécissement de la conscience, il baptisa du nom de catharsis ce que je désignais comme une dissociation psychologique ou comme une désinfection morale. Mais surtout il transforma une observation clinique et un procédé thérapeutique à indications précises et limitées en un énorme système de philosophie médicale.» En realidad, algunas ideas de Janet, como la de los «complejos», llegaron a Freud a través de Bleuler y Jung. Cf. R. Noll, *Jung, il profeta ariano*, 30: «Diferente de la de la psicopatología alemana (y del psicoanálisis freudiano) era la tradición clínica francesa, basada sobre 1. un modelo de

Lo que caracteriza a todos estos autores, entre los que podemos nombrar a Ribot, filósofo fundador de la psicología experimental en Francia,[129] Charcot, Janet -Doctor en Filosofía, antes que en Medicina- y Dumas, es la perspectiva positivista (y evolucionista). Desde esta perspectiva, sin embargo, pretenden explicar todos los aspectos de la vida humana (reducida a su nivel biológico-animal), aún la religión y los fenómenos místicos. El frío análisis experimental, que no deja lugar a nada que trascienda el orden sensorial, descartando todo lo que lo supera como «metafísico» y no científico, tiende a englobar lo religioso-sobrenatural en lo patológico o al menos, muy ilumínísticamente, supersticioso, salvándose a lo sumo una religiosidad deísta de tipo racionalista. Recordemos, además que el positivismo es ante todo una postura filosófica, y aún, como se ve ya en Comte, una religión de la ciencia.

En el fondo, estos autores son herederos del naturalismo ilustrado, al que nos hemos referido suficientemente, que incidió profundamente en toda Europa, pero de modo muy especial en Francia. Todo aquello que escapa a las leyes de la naturaleza, comprendida ésta en sentido inmanentista, es locura o incultura. Desde esta perspectiva analizan incluso toda la cultura y el desarrollo de las religiones.[130] Freud,

---

disociación de la mente y 2. el *polipsiquismo*, la idea de que no sólo la conciencia se escinde, sino que se escinde en partes autónomas o flujos separados de conciencia, tal vez también en múltiples personalidades. Si fue Jean-Martin Charcot quien encendió el interés en torno a tales ideas propugnando para el tratamiento de la histeria, en los años sucesivos a 1880, la hipnosis, la disociación se transformó en un tema de primer plano sobre todo gracias a la obra de Pierre Janet (1859-1947). Jung estudió con Janet en París en el invierno de 1902 y, a pesar de su período freudiano, desde un punto de vista histórico es probablemente más correcto colocarlo, con su "amigo fraterno" y mentor Théodore Flournoy (1854-1920) y con Janet, dentro de esta tradición clínica francesa. En ella tiene origen su famosa "teoría de los complejos", que él apoyó experimentalmente con sus estudios sobre las asociaciones verbales, una teoría basada sobre un modelo de la mente que subraya justamente la disociación y el polipsiquismo. Y el primer término adoptado por Jung para su nueva psicología postfreudiana (término que introdujo en 1913) fue "psicología de los complejos".»

[129] El órgano de difusión de su escuela fue la *Revue Philosophique*. Ribot es autor de numerosos libros, entre los cuales cabe nombrar uno sobre la filosofía de Schopenhauer, en el que destaca como su intuición fundamental el tema de la *voluntad*; cf. TH. RIBOT, *La philosophie de Schopenhauer*, Alcan, Paris $_4$1890.

[130] Un ejemplo de la aplicación de esta mentalidad al estudio psicopatológico de la religión es el grueso tratado en dos volúmenes *De l'angoise a l'extase* de Pierre Janet (Alcan, Paris 1926), en el

en pos de Nietzsche, no hace sino inscribirse en esta tradición cuando psicoanaliza la cultura y la religión. Comprobamos también que, ya en el seno de la «psicología experimental» y no sólo en la «psicología clínica», la caracterología o el psicoanálisis, la ligazón con los presupuestos filosóficos y la actitud espiritual no está para nada ausente.

B. La actitud nietzscheana de Freud y su proyecto filosófico-cultural

El hecho de provenir de la medicina, como decíamos, ha permitido a Freud la entrada de su pensamiento en el ámbito cultural desde un punto inesperado, y la realización práctica de un proyecto filosófico y en cierto sentido «ético», en modo subrepticio. La «actitud» freudiana, ya presente en Nietzsche y en otros autores, como hemos mostrado, es paradigmática para toda la praxis de la psicología: más allá de su adhesión o rechazo de la «antropología» freudiana y de su visión teórica del mundo, la gran mayoría de los psicólogos posteriores asimila esta misma actitud, que determina toda su actividad.[131] Así lo decía Juan Pablo II:

---

que este autor analiza los fenómenos presuntamente místicos (estigmas, éxtasis, sentimiento de unión con Dios, etc.) de una paciente suya a la que siguió durante muchos años y a la que sometió a todo tipo de exámenes psíquicos y físicos. La posibilidad de que se tratara de fenómenos con causa sobrenatural (o preternatural) es, si no negada llanamente, al menos dejada de lado de tal modo que para todos ellos se encuentra una explicación natural.

En la misma línea está el estudio de G. DUMAS, *Le surnaturel et les dieux d'apres les maladies mentales*, Presses Universitaires de France, Paris 1946. En él, luego del estudio de las figuras de los dioses y demonios en los diferentes tipos de psicosis y en la «psicastenia» se intenta establecer una relación con la «sociogénesis» de los dioses a nivel cultural.

De más está decir que estos trabajos y otros análogos están bien lejos de respetar la supuesta abstinencia metafísica de la que parten y de la aplicación rigurosa del «método científico». Esto no es extraño: es una prueba de los serios límites que posee dicho método en su aplicación al estudio del alma y las conductas humanas. Además, el mismo positivismo de base es ya una postura filosófica que atraviesa todo el estudio posterior.

[131] Para la psicología contemporánea vale tal vez, en parte, lo que dice Foucault del psicoanálisis; Cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Mayenne 1966, 387: «[La psychanalyse] ne peut pas se déployer comme pure connaissance spéculative ou théorie générale de l'homme. Elle en peut traverser le champ tout entier de la représentation, essayer de contourner ses frontières, pointer vers le plus fondamental, dans la forme d'une science empirique bâtie à partir de observations soigneuses; cette percée ne peut être faite qu'a l'intérieur d'une pratique où ce n'est pas seulement la connaissance qu'on a de

> […] la visión antropológica, a partir de la cual se mueven muchas corrientes en el campo de la ciencia psicológica en el mundo moderno, es decididamente, en su conjunto, irreconciliable con los elementos esenciales de la antropología cristiana, porque se cierra a los valores y significados que trascienden al dato inmanente y que permiten al hombre orientarse hacia el amor de Dios y del prójimo como a su última vocación.
>
> Esta cerrazón es irreconciliable con la visión cristiana que considera al hombre un ser "creado a imagen de Dios, capaz de conocer y amar a su propio Creador" (*Gaudium et spes*, 12) y al mismo tiempo dividido en sí mismo (cfr. *ibidem*, n. 10). En cambio, esas corrientes psicológicas parten de la idea pesimista según la cual el hombre no podría concebir otras aspiraciones que aquellas impuestas por sus impulsos, o por condicionamientos sociales; o, al contrario, de la idea exageradamente optimista según la cual el hombre tendría en sí y podría alcanzar por sí mismo su propia realización.[132]

Se trata entonces de la actitud de ruptura y superación respecto de la tradición y de la superación de la moral.

El tema de la relación de Freud con la filosofía, ha sido muy profundizado en los últimos años, y es difícil ya tomar ingenuamente a Freud por un cerrado cientificista, desconocedor en absoluto de los filósofos y de la filosofía, para la cual se pronunció muchas veces incapaz.[133]

---

l'homme qui est engagée, mais l'homme lui-même, -l'homme avec cette Mort qui est à l'œuvre dans sa souffrance, ce Désir qui a perdu son objet, et ce langage par lequel, à travers lequel s'articule silencieusement la Loi.»

[132] JUAN PABLO II, *La incapacidad psíquica y las declaraciones de nulidad matrimonial*, Discurso al tribunal de la Rota Romana, AAS, LXXIX (1987) 1453-1459; 1455.

[133] Podríamos citar muchas obras de profundización en este tema. Tal vez una de las más completas sea la del psicoanalista y filósofo francés, profesor en la Universidad Paris VII Denis-Diderot, P.-L. ASSOUN, *Freud. La filosofía y los filósofos*, Paidós, Barcelona 1982. Como un ejemplo de las afirmaciones freudianas acerca de su desinterés por la filosofía, cf. S. FREUD, «Presentación autobiográfica», en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires 1990, vol. XX, 55: «Aun donde me he distanciado de la observación, he evitado cuidadosamente aproximarme a la filosofía propiamente dicha. Una incapacidad constitucional me ha facilitado mucho esa abstención. Siempre fui receptivo para las ideas de G. T. Fechner, y en puntos importantes me he apuntalado en este pensador. Las vastas coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer –no sólo conoció el primado de la afectividad y la eminente significación de la sexualidad, sino aun el mecanismo de la represión- no pueden atribuirse a una familiaridad que yo tuviera con su doctrina. He leído a Schopenhauer tarde en mi vida. En cuanto a Nietzsche, el otro filósofo cuyas intuiciones e intelecciones coinciden a menudo de la manera más asombrosa con los resultados

Sin adentrarnos en detalles que aquí no podemos desarrollar, a partir sobre todo de su correspondencia juvenil[134] sabemos de un vivo y temprano interés de Freud por la filosofía. No sólo leyó con avidez a Feuerbach («el que más venero y admiro entre todos los filósofos»)[135], Nietzsche y Strauss[136], sino también al mismo Aristóteles -nada menos que la *Ética Nicomáquea*-.[137] Sabemos, además, que hizo tres cursos con Brentano,[138] y que, por recomendación del mismo, tradujo al alemán uno de los

---

que el psicoanálisis logró con trabajo, lo he rehuido durante mucho tiempo por eso mismo; me importa mucho menos la prioridad que conservar mi posición imparcial.»

[134] S. FREUD, *Jugendbriefe an Eduard Silberstein* (1871-1881), trad. esp. *Cartas de juventud*, Amia, Buenos Aires, 1997.

[135] «Dado que este hombre [Karl Grün, pseudónimo de Ernst von der Haide, 1817-1887] además publicó una biografía de *Feuerbach* que hace justicia a la importancia de este hombre, que es el que más venero y admiro entre todos los filósofos, tengo respeto por Grün y me satisface que sea un defensor tan convencido de "nuestras" verdades.» Viena, 7 de marzo de 1875. «Me sabría muy mal que tú, el jurista, descuidaras totalmente la filosofía, mientras yo, un impío estudiante de medicina y empírico, asisto a dos cursos de filosofía, leyendo en compañía de Paneth a Feuerbach.» Viena, 8 de noviembre de 1874.

[136] «"Así vivimos, así caminamos felizmente", aunque no fue hasta 1873 que Friedrich Nietzsche criticó en Estrasburgo esta cita de David Strauss como pedante.» Viena, 13 de marzo de 1875 (es decir, dos años después de la crítica nietzscheana; aquí podemos ver un temprano interés por Nietzsche, quien no había llegado aún a la madurez de su pensamiento).

[137] «Los libros que leo merecen tan poco este destino que podrían muy bien estar grabados en hierro, siempre que el kilo no fuera demasiado caro. Se trata de lecciones de Helmholtz, del Sartor Resañus de Carlyle y de la Ética a Nicómaco de Aristóteles.» Viena, 13 de agosto de 1874.

[138] Cf. M. BEUCHOT, «Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano», *Espíritu*, 48 (1998) 162: «Fue alumno suyo en los siguientes cursos: en los semestres tercero, cuarto y quinto (invierno 1874/75, verano de 1875 e invierno 1875/76), "Lecturas de textos filosóficos"; en el cuarto semestre (verano de 1875) cursó además con él la "Lógica", y en el sexto semestre (verano de 1876), "La filosofía de Aristóteles". Fueron los únicos cursos no médicos que llevó Freud en los ocho semestres en que estudió la carrera. Eso muestra que la relación entre Brentano y Freud no fue eventual ni corta, sino personal y larga.» Cf. S. FREUD, *Cartas de juventud*, Amia, Buenos Aires 1997, 115: «Uno de los cursos -¡escucha y maravíllate!- trata de la existencia de Dios, y el profesor Brentano, quien lo da, es un hombre magnífico, un sabio y filósofo a pesar de que considera necesario apoyar con sus razones esta existencia etérea de Dios. Próximamente te escribiré, es decir, tan pronto como un argumento suyo toque realmente el asunto (de momento no hemos pasado aún las cuestiones previas), para no cortarte el camino a la salvación en la fe.» Viena, 8 de noviembre de 1874. *Ibidem*, 114: «Con él [Brentano] hemos (yo y Paneth) trabado una relación más estrecha. Le enviamos una carta con objeciones; él nos invitó a su casa, nos las refutó, pareció

volúmenes de las *Obras* de John Stuart Mill.[139] Para introducir a su novia a la filosofía escribió un ABC filosófico, hoy perdido.[140] Junto con sus amigos Josef Paneth y Sigfried

---

interesarse por nosotros, nos preguntó por Wahle quien tuvo la suerte de ser el único que asistió a una clase que se había anunciado de imprevisto. Y ahora, después de haberle entregado una segunda carta con objeciones, nos ha citado nuevamente a su casa. De este hombre extraño (es creyente, teólogo (!) y darwiniano y una persona muy inteligente, casi diría genial) y en muchos aspectos ideal, te contaré algunas cosas en viva voz. Por ahora te adelanto la novedad de que precisamente por efecto de la influencia de Brentano ha madurado mi decisión de hacer el doctorado en filosofía sobre la base de mis estudios de filosofía y zoología; además estoy haciendo gestiones para conseguir mi ingreso en la facultad de filosofía a partir del próximo semestre o del próximo año.» Viena, 7 de marzo de 1875. *Ibidem*, 151-152: «De los autores de filosofía (Brentano) escogió a aquellos que deberíamos leer y criticó despiadadamente a todos los demás. Nos dijo que teníamos que empezar con Descartes, leerlo íntegramente porque con él había comenzado un nuevo impulso para la filosofía. De sus seguidores, Guelinx, Malebranche, Spinoza, ninguno merecía la pena ser leído. Todos continúan en el lado equivocado de la filosofía de Descartes, con su separación total entre alma y cuerpo. [...] En cambio, no se podía pasar por alto a *Locke* y a *Leibniz*, el primero era un pensador extremadamente inspirado, el último sólo a menudo, insuficiente por su excesiva dispersión. [...] no se podía evitar a *Hume* y a *Kant* dentro del período del escepticismo. [...] Kant no merece ni mucho menos la reputación que sigue teniendo: según él estaría lleno de sofismas, un pedante insoportable [...]. Lo que da relevancia a Kant son sus sucesores, Schelling, Fichte, Hegel, y los llama sencillamente farsantes. [...] De los contemporáneos nos recomendó a Auguste Comte [...].» Lunes 15 de marzo de 1875. *Ibidem*, 153. «No he escapado a su influencia [de Brentano], no soy capaz de refutar un simple argumento teísta, que es la culminación de sus disquisiciones. Su gran mérito es el desprecio de toda fraseología, de toda pasión y del empeño de tachar de herejía a cualquier cosa. Demuestra a Dios con tan poco partidismo y con tanta exactitud como otro demostraría la teoría de la ondulación frente a la de la emisión. Evidentemente sólo soy teísta a la fuerza, porque soy lo bastante honesto como para reconocer mi indefensión ante su argumento, pero no tengo intenciones de darme por vencido tan rápida y sencillamente. [...] De momento he dejado de ser materialista pero todavía no soy teísta. [...] es contrario al darwinismo [...] pero aunque el darwinismo se sostuviera, como espero, no contradice a su teología y a su Dios.» *Ibidem*, 155: «Desde que Brentano me disputó su Dios con tanta facilidad, temo que algún día me dejaré capturar por las demostraciones científicas del espiritismo, de la homeopatía, de Louise Lateau, etc.» Viena, 27 de marzo de 1875; y continúa: «su Dios es meramente un principio lógico y yo lo acepté como tal. [...] Por desgracia, la concesión a un concepto de Dios significa emprender un camino descendente.»

[139] Cf. J. S. MILL, *Gesammelte Werke*, Band 12, Ed. T. Gomperz, , Leipzig 1880. M. BEUCHOT, «Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano», 162: «Theodor Gomperz, dirigía la edición de las obras de Stuart Mill en alemán, y el volumen 12 (1880) de esa colección había sido

Lipiner fundó un diario filosófico de tendencia materialista, de corta duración.[141] Es probable en cambio que no leyera a Schopenhauer sino más adelante, pero recordemos que la creación del psicoanálisis fue propia de su madurez (alrededor de los cuarenta años), y que luego se transformó en un ávido lector de este filósofo. Freud muestra también un conocimiento suficiente del pensamiento de Kant.[142]

---

traducido por Freud. Heinrich Gomperz quiso conocer la relación de su padre con Freud, y escribió a este último. Freud le contestó diciendo en su carta del 9 de junio de 1932, que Brentano, quien era ya un maestro afamado, lo había recomendado, y le explica: "Su padre, en una fiesta... mencionó que estaba buscando un traductor, y Brentano, *cuyo estudiante era yo entonces o había sido incluso desde tiempo atrás*, mencionó mi nombre". [...] Por su parte James R. Barclay subraya que, si Freud dejó de ser discípulo de Brentano en 1876, y éste lo recomendó como traductor a Gomperz en 1880, esto fue cuatro años después del último seminario opcional que cursó, lo cual indica el aprecio que había entre ellos.» Es muy probable que la acusación de Freud a toda la filosofía y psicología anterior de desconocer lo inconsciente psicológico dependa de su prototipo de filósofo, Brentano, que negaba con energía la posibilidad de la existencia de operaciones psíquicas inconscientes. Es curioso que Brentano, exdominico y exaristotélico, criticara a santo Tomás por su presunta afirmación de la existencia de operaciones psíquicas inconscientes. Cf. F. Brentano, *Psychologie von empirischen Standpunkte*, Dunker & Humblot, Leipzig 1874, 163-164: «El único filósofo notorio que parece haber sido llevado, por un camino al menos análogo a la hipótesis de actividades psíquicas inconscientes, fue, si no exagero, santo Tomás de Aquino. Y su teoría es tal que uno apenas cree que haya seriamente reflexionado sobre esta cuestión.»

[140] P.-L. Assoun, *Freud. La filosofía y los filósofos*, 18-19: «El aprendizaje de la racionalidad filosófica produjo suficientes frutos para que diez años después, a fin de iniciar a su novia en la especulación, Freud pensara en redactar un *A.B.C. filosófico*. Jones lo refiere así: "Freud continuaba siendo un gran aficionado a la lectura y quería que Martha participara de ese gusto. Con la esperanza de interesarla en su trabajo, Freud llegó hasta redactar para ella una introducción general a la filosofía que llamó *A.B.C. filosófico*".»

[141] «Entre tantas perspectivas buenas puedo mezclar la noticia de una muerte: la revista que habíamos fundado entre tres, luego entre cuatro, yo, Paneth, Emanuel Loewy y Lipiner, descansa en la paz del señor. Fui yo quien le dio el golpe mortal: hacía tiempo que estaba agonizando y me dio lástima verla sufrir. Le he dado la vida y se la he quitado, mi nombre sea alabado eternamente, amén. De ahora en adelante tendré que guardar mis pensamientos filosóficos totalmente para mí o pasarlos a Paneth en estado no mineralizado.» Viena, 30 de enero de 1875.

[142] El autor más citado por Freud es, al parecer, Goethe: casi setenta veces. Nietzsche, Schopenhauer, Kant, Platón y Aristóteles, son los autores que le siguen, pero muy lejos, con alrededor de diez citas cada uno. La obra en la que encontramos el mayor número de referencias a filósofos es sin dudas *La interpretación de los sueños*, su primer escrito realmente importante.

Más importante todavía es la siguiente confesión hecha por Freud a su confidente Wilhelm Fliess, en los inicios mismos del psicoanálisis (carta del 2 de abril de 1896): «En mis años juveniles, sólo aspiraba a conocimientos filosóficos y ahora estoy a punto de realizar este deseo pasando de la medicina a la psicología», demostrando entender con lucidez, por más que luego lo quisiera ocultar en sus escritos para el gran público, el verdadero alcance de sus ideas y de la práctica psicoanalítica. «En el fondo de mí mismo abrigo la esperanza de llegar por este camino a mi primera finalidad: la filosofía», escribía a Fliess el 1° de enero de 1897. Esto no es dicho explícitamente en ninguna obra de Freud, aunque podemos encontrar afirmaciones que, bien leídas, vienen al encuentro de este proyecto subterráneo del maestro de Viena. Ahora bien, Freud demuestra tener muy en claro que de este modo se está ubicando al psicoanálisis muy por encima de una ciencia empírica, en un ámbito propiamente filosófico, como dice el siguiente pasaje: «me hice médico porque me vi obligado a desviarme de mi propósito originario [estudiar filosofía], y mi triunfo en la vida consiste en haber reencontrado la orientación inicial mediante un largo rodeo.»[143]

En todo caso Freud afirma claramente que el psicoanálisis no es medicina, y ni siquiera una parte cualquiera de la psicología, sino su *base* y su *fundamento*.

> No escapará a mis lectores que en lo anterior he presupuesto como evidente algo que todavía se cuestiona mucho en las discusiones, a saber: que el psicoanálisis no es una rama especial de la medicina. No veo cómo alguien podría negarse a reconocerlo. El psicoanálisis es una pieza de la psicología, no de la psicología médica en el sentido antiguo ni de la psicología de los procesos patológicos, sino de la psicología lisa y llana; por cierto, no es el todo de ella sino su base [*Unterbau*], acaso su fundamento [*Fundament*] mismo. Y no debe llamar al engaño la posibilidad de aplicarlo con fines médicos; también la electricidad y los rayos X hallaron aplicación en medicina, pero la ciencia de ambos es la física.[144]

---

[143] S. FREUD, *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial*, en *Obras completas*, vol. XX, Amorrortu, Buenos Aires 1990, 233.

[144] *Ibidem*, 236; también, 232-233: «en modo alguno consideramos deseable que el psicoanálisis sea fagocitado por la medicina y termine por hallar su depósito definitivo en el manual de psiquiatría, dentro del capítulo "Terapia" junto a procedimientos como la sugestión hipnótica, la autosugestión, la persuasión, que, creados por nuestra ignorancia, deben sus efímeros efectos a la inercia y cobardía de las masas de seres humanos. Merece un mejor destino, y confiamos en

Aun más, en cuanto «metapsicología», el psicoanálisis no sólo es la base de la psicología, sino el sustituto posmoderno de la metafísica, pues su tarea es la reapropiación de las realidades metafísicas a su presunta causa verdadera, lo inconsciente.[145]

En este proyecto filosófico que Freud pudo realizar a través del psicoanálisis, Nietzsche jugó un rol capital, que fue creciendo en importancia con los años.[146] Freud leyó Nietzsche desde los 17 años de edad. Su mejor amigo, Josef Paneth, que lo ayudó a financiar su carrera de medicina y que fue su compañero en las lecturas de Feuerbach, en la creación del diario de filosofía y en los cursos de Brentano, llegó a entrevistarse

---

que lo tendrá. Como "psicología de lo profundo", doctrina de lo inconsciente anímico, puede pasar a ser indispensable para todas las ciencias que se ocupan de la historia genética de la cultura humana y de sus grandes instituciones, como el arte, la religión y el régimen social. Yo creo que ya ha prestado valiosos auxilios a estas ciencias para la solución de sus problemas, pero esas no son sino contribuciones pequeñas comparadas con las que se obtendrán cuando los historiadores de la cultura, los psicólogos de la religión, los lingüistas, etc., aprendan a manejar por sí mismos el nuevo medio de investigación que se les ofrece. [...] Se verán precisados a comprender el análisis por el único camino practicable: sometiéndose ellos mismos a un análisis.»

[145] Así al menos lo interpreta Assoun; cf. P.-L. ASSOUN, *Psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, 361-362 : « Remarquons d'emblée que Freud fait un usage péjoratif du terme "métaphysique", qualifiée à l'occasion de "nuisance" ou de "survivance" d'un mode de penser archaïque. La métapsychologie ne saurait donc flatter l'espoir d'un retour à la métaphysique – rompant justement avec les Métaphysiques de l'inconscient. Mais précisément, la métapsychologie se présente comme "retraduction" de la métaphysique.
La tâche de la métapsychologie est, selon l'expression de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, de "traduire" la "construction d'une réalité suprasensible" en "psychologie de l'inconscient". [...] La métapsychologie hérite donc de la métaphysique, qui constitue une psychologie de l'inconscient qui s'ignore comme telle et effectue la "réduction", puisqu'il s'agit de retrouver la signification du vécu originaire, "déguisé" en métaphysique. / C'est en ce point que nous trouvons la catégorie de "psychologie des profondeurs" -encore appelée "psychologie abyssale".

[146] Sobre la relación de Freud y Nietzsche, la obra más importante es también de P.-L. ASSOUN, *Freud et Nietzsche*, Quadrige-Presses Universitaires de France, Paris 1998. Este autor señala tres etapas fundamentales en la relación de Freud con Nietzsche (p.7): «Après avoir été un admirateur, réticent autant que sincère -vers 1875-, de Nietzsche, après s'être senti un "collègue" en "découvertes" –autour de 1900-, puis être devenu un usager des intuitions prémétapsychologiques nietzschéenes –autour 1914-, Freud s'avère un lecteur de *La Volonté de puissance*, cette pierre de touche du "nietzschéisme", via pulsion de mort –vers 1920.»

directamente con Nietzsche.[147] Otro amigo suyo, Lipiner, fue reconocido por Nietzsche como su discípulo, habiendo escrito un libro «Prometeo encadenado» alabado por el pensador de Sils-Maria. Más adelante, ya fundado el psicoanálisis, La *Genealogía de la moral* y la enfermedad mental de Nietzsche serían tema de las discusiones psicoanalíticas de los días miércoles (1908). El tema Nietzsche aparece también con ocasión de las disidencias de Alfred Adler y Carl Jung.

Pero tal vez el nexo personal más interesante entre ambos pensadores sea Lou Andreas-Salomé, que había sido discípula y amiga íntima de Nietzsche, seriamente involucrada en su proyecto de transvaloración, y que se incorporó a la escuela de Freud luego del Congreso Psicoanalítico de Weimar de 1912 -durante el cual algunos psicoanalistas aprovecharon para presentar sus respetos a la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-. Salomé fue una personalidad característica de los ambientes contraculturales de la época. Además de su relación con Nietzsche (quien le llegó a proponer matrimonio), cabe destacar su vínculo con Rilke, del que fue musa inspiradora y una especie de directora espiritual. Ella fue uno de los primeros «legos» -es decir, no médicos- en ejercer el psicoanálisis y la primera de ellos en publicar artículos en la revista psicoanalítica *Imago*. El notable influjo de esta mujer sobre el último período de la obra de Freud es afirmado por muchos estudiosos de su obra.[148]

No es nuestra intención aquí exponer la doctrina de Freud, ni siquiera en sus aspectos fundamentales, lo que llevaría más tiempo del deseable, y que suponemos conocida por el lector. Tampoco podemos detenernos en la demostración de los distintos aspectos en los que el pensamiento de Freud ha sido más fuertemente

---

[147] *Correspondencia Freud-Zweig*, Granica, Buenos Aires 1974, 85-86 (12 de mayo de 1934): «Durante mi juventud, Nietzsche significó algo así como una personalidad noble y distinguida que me era inaccesible. Un amigo mío, el doctor Paneth, lo había conocido personalmente y me escribió muchísimo acerca de él. Y más tarde me sentí relacionado con él no menos como su Bilanz [libro escrito por Zweig].»

[148] Sobre el influjo de Nietzsche, tenemos además la declaración espontánea del maestro de Viena hecha durante una entrevista de G. S. Viereck: «Nietzsche fue uno de los primeros psicoanalistas. Es sorprendente hasta qué punto su intuición se anticipó a nuestros descubrimientos. Nadie más ha sido tan profundamente consciente de la dualidad de las motivaciones de la conducta humana y de la prevalencia del principio de placer a pesar de sus constantes vaivenes»

marcado por el de Nietzsche, remitiendo a la bibliografía especializada en el tema. Apuntemos aquí que las nociones de «pulsión», «ello», «inconsciente», «represión», «sublimación», el carácter patógeno de la moral occidental[149] y de la religión, la «compulsión a la repetición», y otras ideas centrales del pensamiento freudiano, se encuentran presentes, en modo muy evidente, en la obra del filósofo alemán. La técnica terapéutica misma de hacer conciente lo inconsciente, se inserta en una concepción cercana a la idea de Nietzsche, según la cual la curación consiste en la aceptación del mundo como necesidad, y en la superación del bien y del mal. Si bien es cierto que muchos de estos conceptos se encuentran, de alguna manera, en otros autores que también han influido en Freud (como Herbart, Schopenhauer, Janet, etc.), y que el pensamiento de Freud no se entiende sin otras referencias teóricas (como muy especialmente el evolucionismo y el mecanicismo), lo más esencial de Nietzsche que pasa a Freud es el espíritu desenmascarador y posmoral que hace a su psicoanálisis algo tan especial.

Digamos, sin embargo, que el «optimismo» trágico y exaltado de Nietzsche contrasta con el marcado pesimismo de Freud, al punto que tal vez el filósofo alemán lo podría considerar un «pesimista» o «nihilista pasivo» y regresivo.[150] Este pesimismo no es compensado por su «fe» iluminista en la ciencia, que da lugar a una solución totalitaria del problema cultural: una aristocracia nietzscheana de científicos de «espíritu fuerte» que gobierne a la masa ignorante.[151] Pues la ciencia es impotente contra la tendencia natural a la muerte que Freud cree descubrir en la realidad, y que

---

[149] Cf. S. Freud, *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna* (1908), en *Obras completas*, vol. IX, Amorrortu, Buenos Aires 1996, 163-181.

[150] Aunque, a través de algunos testimonios, sabemos acerca de la extraña «esperanza» de Freud en el advenimiento del «superhombre» nietzscheano; cf. R. de Becker, *La vida trágica de Sigmund Freud*, Biblioteca Nueva, Madrid 1972, 218-219: «[Freud] hizo esta declaración, más "secreta" que las otras, a *Lou Andreas-Salomé*: "Puesto que no podemos considerar nuestra civilización actual -la más evolucionada de todas-, más que como una gigantesca hipocresía, debe deducirse que orgánicamente no estamos hechos para ella. Hay que abdicar y el Gran Desconocido, el Gran Manitou, disimulado tras el destino, renovará esta experiencia con una raza diferente.»

[151] S. Freud, «El porqué de la guerra» , en *Obras*, vol. 3, Biblioteca Nueva, Madrid 1973, 3213-3214.

sus pacientes deben reconocer en sí mismos. El «dios *logos*» es vencido por el «dios *ananké*».[152]

C. Otros autores de «psicología profunda»

La presencia de Nietzsche es también evidente en desarrollos posteriores del psicoanálisis. En primer lugar, debemos mencionar al disidente Carl G. Jung (separado de Freud en 1914), en el cual la influencia de Nietzsche fue tanto o más importante que en el mismo Freud, al punto que le dedicó un larguísimo seminario, todavía inédito.[153] En este autor, como ya dijéramos respecto de Klages, el influjo filosófico de Nietzsche y Schopenhauer, al que se suma el de otros autores como Kant y Hegel, es asumido en un espíritu de reforma de la cultura y de la religión, en la que intervienen otros factores e influencias, como las de la mística heterodoxa de autores como Jakob Boehme, el espiritismo y el ocultismo. El punto central es la superación de la separación entre el

---

[152] Cf. S. FREUD, «El porvenir de una ilusión» , en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1996, vol.XXI, 52-53. Su discípulo Oskar Pfister, pastor protestante, se dio cuenta de esto después de muchos años de relación con Freud; cf. S. FREUD - O. PFISTER, *Correspondencia* (1909-1939), Fondo de Cultura Económica, México 1966, 16-18 (24 de noviembre de 1927): «Su sustituto para la religión es esencialmente el pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII, renovado y modernizado en forma soberbia. [...] El criterio que usted defiende lo caracterizó ya Nietzsche con las palabras: "Se habrá entendido ya a dónde quiero llegar, a saber, que sigue siendo una *fe metafísica* la que sirve de apoyo a nuestra fe en la ciencia, y que también nosotros, los científicos de ahora, los ateos y antimetafísicos, tomamos todavía *nuestro* fuego de la hoguera que incendió una fe milenaria, la fe de los cristianos que fue la de Platón: de que Dios es la verdad y que la verdad es divina... ¿Pero qué sucederá si esto resulta cada vez menos creíble, si ya nada permanece divino, con excepción del error, de la ceguera, de la mentira?"»; y allí mismo agrega: «Yo no entiendo bien el concepto que tiene usted de la vida. Es imposible que todo se reduzca a lo que usted rechaza como final de la ilusión y que usted alaba como único contenido verdadero. Este mundo sin templos, sin arte, sin poesía, sin religión, es a mi modo de ver una isla del demonio a la que sólo un Satanás, y no el azar ciego, podría empujar a los hombres. [...] Si formara parte del tratamiento psicoanalítico el lograr que los pacientes aceptaran este mundo desolado como la noción suprema de la verdad, yo entendería muy bien que estas pobres gentes prefirieran recluirse en la celda de su enfermedad en lugar de marchar por este desierto helado y horrible» .

[153] Sobre el carácter profundamente nietzscheano de las teorías de Jung insiste especialmente Richard Noll (*op. cit.*).

bien y el mal, a través de la asunción de todos los aspectos de la psique, concientes e inconscientes, individuales y colectivos.

Otro autor al que se suele relacionar con Nietzsche es Alfred Adler, creador de la «psicología individual». Y si bien es verdad que entre sus fuentes filosóficas de inspiración se encuentra sin duda el filósofo alemán, es nuestra opinión que el espíritu de fondo es diverso. A pesar de ser aficionado a la filosofía, el temperamento de Adler es menos especulativo que el de Freud o Jung, y su psicología tiene un carácter más práctico, que hace a muchas de sus observaciones útiles, y fácilmente separables del contexto filosófico original. Otras influencias filosóficas han sido la de Hans Vaihinger, y la del socialismo.

Adler mismo se ha defendido muchas veces de la acusación de nietzscheanismo que le han lanzado sus adversarios. En efecto, para Adler, la voluntad de poder juega un rol fundamental en el desarrollo del carácter neurótico, pero no es en absoluto lo deseable. Por el contrario, la curación consiste en una especie de *pedagogía moral* que lleve a la superación de la tendencia egocéntrica a través del desarrollo del «sentimiento de comunidad», acercándose muchas veces a las intuiciones fundamentales del conocimiento práctico tradicional sobre el hombre. [154] Por su mayor objetividad, si la comparamos por ejemplo con el psicoanálisis de Freud, la psicología de Adler ha dado lugar a interpretaciones del todo diversas. Algunas de ellas, desde la perspectiva del socialismo. Otras, cristianas como las del psiquiatra y filósofo católico neotomista Rudolf Allers[155] y la del protestante Fritz Künkel. Algunos lo consideran como un antecesor de la psicología humanista americana, o del neopsicoanálisis de autores como Harry Stack Sullivan, Erich Fromm y Karen Horney. Otros, de la psicología existencial, por la centralidad del proyecto de vida en el análisis del carácter -pensemos que Viktor Frankl, discípulo de R. Allers, surgió de la escuela adleriana-.[156]

---

[154] Cf. nuestro artículo «La soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y santo Tomás de Aquino» , en I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, 41-162.

[155] Sobre este importante autor, que citaremos repetidamente, cf. nuestro artículo «Rudolf Allers, psicólogo católico» , en *Ecclesia*, 15 (2001) 539-562.

[156] Aunque se suele incluir a Adler entre los autores de psicología profunda, en base a su conexión con Freud, esto no es correcto si atendemos a su doctrina, en la que lo inconsciente juega un

Finalmente, autores americanos, en la línea de Rudolf Dreikurs, han hecho un desarrollo cognitivista de la teoría adleriana. Los autores de psicoterapia cognitiva (Ellis, Beck) lo consideran uno de los antecedentes más importantes de este tipo de terapia.

Luego tenemos al psicoanalista francés Jacques Lacan. En este autor, se descubre todo tipo de influencias filosóficas. El punto de referencia fundamental es Freud, interpretado en modo nietzscheano, es decir deconstructor y desenmascarador. Por otro lado, se puede descubrir el influjo de la línea filosófica moderna que incluye a Spinoza, Kant, Hegel y Heidegger.[157] Finalmente, la influencia del estructuralismo, que signó a muchos autores de su generación. En el pensamiento de Lacan, el sujeto es absolutamente diluido en una férrea cadena lingüística, de la que es imposible escapar. Así pues, en el fondo la terapia misma es una ficción, pues la vida está absolutamente determinada desde antes de su inicio.

Para los psicoanalistas que se mueven bajo la influencia de Lacan, es decir, sobre todo los franceses y los que los siguen (gran parte de ellos en América Latina), el psicoanálisis no es una ciencia, ni una «antropología», ni una «ciencia humana» sino más bien, como dice Foucault, una «contraciencia»[158], pues en el fondo socava las bases

---

papel secundario. Tampoco se lo puede colocar en la psicología humanista, no sólo por la distancia temporal entre Adler y los representantes de esta corriente, sino sobre todo porque, a pesar de algunas semejanzas (pues Adler influyó por ejemplo en Maslow) los principales autores de esa corriente (como Rogers o Perls) sostienen un individualismo egocéntrico, contrario al sentimiento de comunidad adleriano. Yo creo que, desde el punto de vista histórico, y a pesar de sus diferencias, Adler, Allers y Frankl constituyen una corriente nueva, que podríamos denominar «psicología de la responsabilidad», distinta tanto de la psicología profunda como de la psicología humanista.

[157] No tenemos que olvidar, sin embargo, que Lacan recibió una excelente formación católica durante su niñez y adolescencia (su hermano se hizo sacerdote y religioso), y ha conocido en modo aceptable a autores como san Agustín y, en segundo plano, santo Tomás.

[158] Cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Mayenne 1966, 390-391: «La psychanalyse et l'ethnologie ne sont pas tellement des sciences humaines à côté des autres [...]. L'idée d'une "anthropologie psychanalytique", l'idée d'une "nature humaine" restituée par l'ethnologie ne sont pas que des vieux pieux. [...] On peut dire de toutes deux ce que Levi-Strauss disait de l'ethnologie: qu'elles dissolvent l'homme. Non qu'il s'agisse de le retrouver mieux, et plus pur et comme libéré; mais parce qu'elles remontent vers

de la ficción en que se desenvuelve la vida humana. No es ni siquiera una parte de la psicología, que es todavía una ciencia y tiene carácter resistencial. No puede ser jamás una ciencia teórica, sino que se desenvuelve esencialmente en el interior de una praxis. Pero no de una praxis profesional cualquiera, lo que explicaría la ambigüedad de la actitud de las sociedades respecto a los psicoanalistas y el psicoanálisis. El psicoanálisis es más que una profesión. Es un modo de vida, casi la contrapartida «laica» y posmoderna de la vida ascética. Pues se trata de lograr una autognosis radical, en la que el reconocimiento de lo negativo choca no sólo con nuestra tendencia al placer, sino también con nuestra humanidad. Sólo que en vez de trascender lo humano en lo divino, se lo intenta superar en el posthumanismo nietzscheano. Por eso el psicoanálisis no viene a traer la felicidad, ni la promete, aunque eso crea buscar el que va a análisis, pues la felicidad es un espejismo. El psicoanalista no cura, aunque cree la ilusión de hacerlo. No es tampoco un pedagogo, ni una autoridad, y tiene que «correrse» de ese «lugar». Justamente, se trata de mostrar que el lugar del padre (y de Dios) está vacío. En realidad el psicoanalista posibilita la toma de conciencia de la absoluta imposibilidad de la felicidad y del carácter inexorable de la muerte.[159] Frente a esto, la religión sería un intento de huida hacia el espejismo de la felicidad, de donde derivaría su éxito.

Llegamos así a las últimas consecuencias del proyecto moderno-iluminista, consecuencias postmodernas, nihilistas y regresivas, inesperadas por muchos de sus promotores, cultores del progresismo confiado en el saber humano, aunque sospechadas por el mismo Freud, que sin embargo nunca abandonó totalmente los ideales cientificistas de la ilustración.

---

ce qui en fomente la positivité. Par rapport aux "sciences humaines", la psychanalyse et le ethnologie sont plutôt des "contre-sciences".»

[159] *Ibidem*, 387-388: «Tout savoir analytique est donc invinciblement lié à une pratique, à cet étranglement du rapport entre deux individus, dont l'un écoute le langage de l'autre, affranchissant son désir de l'objet qu'il a perdu (lui faissant entendre qu'il l'a perdu), et le libérant du voisinage toujours répété de la mort (lui faissant entendre qu'un jour il mourra). C'est pourquoi rien n'est plus étranger à la psychanalyse que quelque chose comme une théorie générale de l'homme ou une anthropologie.»

En cambio, otras líneas del psicoanálisis, sobre todo en los Estados Unidos, pero no sólo allí, se han desarrollado perdiendo de vista el horizonte original y, si bien esto podría ser un aspecto positivo, ya que podría contribuir al desarrollo de un conocimiento y de una práctica más positivas (o menos nocivas), sin embargo la falta de conciencia del fundamento filosófico los ha conducido al desarrollo de doctrinas extrañas, a veces difícilmente comunicables, y que pretenden rehacer casi todo el saber acerca del hombre y su mejoramiento, prescindiendo con ingenuidad de lo que veinticinco siglos de historia han aportado al mismo.[160]

2. Principales corrientes contemporáneas

No es nuestra intención aquí exponer detalladamente la infinidad de corrientes que pueblan el multiforme campo de la psicología contemporánea, y ni siquiera de aquellas abocadas a la práctica, que es la que nos interesa en el presente estudio. Nos limitaremos a las líneas y nexos filosóficos más importantes que han guiado sus caminos, para mostrar la y necesidad de desarrollar una psicología fundada en otro tipo de antropología.

El denominador común de casi todas las corrientes psicológicas norteamericanas, ya desde William James y John Dewey, es el funcionalismo y el pragmatismo; y esto aún en escuelas tan dispares como el conductismo, el humanismo y el psicoanálisis (que a diferencia del europeo, sobre todo del francés, tiene características marcadamente pragmáticas y utilitaristas). La característica principal de las escuelas europeas, por su parte, ha sido en general el enlace todavía más explícito entre la praxis de la psicología y una determinada visión del mundo, filosófica o ideológica. Así, por ejemplo, algunos han unido la práctica de la psicología a la militancia política nazista[161] o comunista.[162]

---

[160] Pensamos en la mayoría de los psicoanalistas que se suelen estudiar en las universidades y centros de formación: Anna Freud (hija del fundador del psicoanálisis), Melanie Klein, Heinz Hartmann, Otto Fenichel, Donald Winnicott, Karen Horney, Franz Alexander, Heinz Kohut, Otto Kernberg, etc. Para una persona con sentido común, aún con formación universitaria, es a veces imposible comprender una página de algunos de estos autores.

[161] Cf. G. Cocks, *Psychotherapy in the Third Reich. The Göring Institute*, Oxford University Press,

Tal vez la corriente más interesante, aún fuera de Europa, además del psicoanálisis haya sido la fenomenológico-existencial, cuyo influjo subsiste aun hoy, cuando como moda filosófica ha pasado hace varias décadas.

Es éste un movimiento filosóficamente muy variado. La característica común, por lo que respecta a nuestro tema, es el uso de la psicología como instrumento de la realización a nivel de los individuos de la filosofía existencialista. La praxis de la psicología no se fundaría para estos autores en una *psicología experimental*, entendida en sentido científico-positivo, sino en una *antropología* y aún en una *ontología existencial*, que permitiría alcanzar la *autenticidad* y realizar la *libertad*, que sería la esencia del hombre. El filósofo francés Jean-Paul Sartre, en El *ser y la nada*, en modo explícito ha promovido la creación de un «psicoanálisis existencial».[163]

Oxford 1985.

[162] A pesar de que los pensadores marxistas han considerado muchas veces el psicoanálisis como el signo de la decadencia de la cultura burguesa, no han faltado autores que han intentado sintetizar ambos tipos de pensamiento y de praxis, sobre todo en la década del '60 (aunque con anticipaciones en autores como Wilhelm Reich, que resultó expulsado, sin embargo, tanto del Partido Comunista como de la Asociación Psicoanalítica). Una de las obras más conocidas en este sentido es la de H. MARCUSE, *Eros et civilization. Contribution a Freud*, Les Éditions de Minuit, Paris 1963.

[163] J.-P. SARTRE, El *ser y la nada*, Losada, Buenos Aires 1966, 693-694: «[...] la pura y simple descripción empírica sólo puede darnos nomenclaturas y ponernos en presencia de seudo-irreductibles (deseo de escribir o de nadar, amor al riesgo, celos, etc.). En efecto, no sólo importa catalogar conductas, tendencias e inclinaciones, sino que, además, es preciso *descifrarlas*, es decir, saber *interrogarlas*. Esta indagación sólo puede llevarse a cabo según las reglas de un método específico, al cual llamamos psicoanálisis existencial.

El *principio* de este psicoanálisis es que el hombre es una totalidad y no una colección; que, en consecuencia, se expresa íntegro en la más insignificante y superficial de sus conductas; en otras palabras, no al gesto, tic, acto humano que no sea *revelador*.

El *objeto* de este psicoanálisis es *descifrar* los comportamientos empíricos del hombre, es decir, sacar a plena luz las revelaciones que cada uno de ellos contiene y fijarlas conceptualmente.

Su *punto de partida* es la *experiencia*; su *punto de apoyo*, la comprensión pre-ontológica y fundamental que tiene el hombre de la persona humana. Aunque la mayoría de la gente, en efecto, pueda pasar por alto las indicaciones contenidas en un gesto, una palabra o una mímica o equivocarse sobre la revelación que éstos aportan, cada persona humana posee *a priori* el *sentido* del valor revelador de esas manifestaciones y es capaz de descifrarlas, por lo menos si se la ayuda

Las fuentes filosóficas principales de este movimiento son, además de los filósofos existenciales y fenomenólogos (principalmente el Heidegger de *Sein und Zeit*, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, Kierkegaard y Nietzsche).[164] Entre los representantes más importantes de esta corriente se cuentan autores muy dispares, provenientes de formaciones diversas, como en su juventud Karl Jaspers, Ludwig Binswanger, Minkowski,[165] Viktor E. Von Gebsattel[166], Viktor E. Frankl,[167] y el americano Rollo May.[168]

---

y conduce de la mano. [...] Pertenece *a priori* a la comprensión humana y el trabajo esencial es una hermenéutica, es decir, un desciframiento, fijación y conceptualización.

Su *método* es comparativo: puesto que, en efecto, cada conducta humana simboliza a su manera la elección fundamental que ha de sacarse a la luz, y puesto que, a la vez, cada una de ellas enmascara esa elección bajo sus caracteres ocasionales y su oportunidad histórica, la comparación entre esas conductas nos permitirá hacer brotar la revelación única que todas ellas expresan de manera diferente.» ; p. 700: «[El psicoanálisis existencial es] un método destinado a sacar a la luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es. Como lo que busca es una *elección de ser* al mismo tiempo que un *ser*, debe reducir los comportamientos singulares a las relaciones fundamentales, no de sexualidad o de voluntad de poderío, sino *de ser*, que se expresan en esos comportamientos. Va, pues, guiado desde el origen hacia una comprensión del ser y no debe asignarse otro objetivo que encontrar el ser y la manera de ser del ser frente a ese ser. [...] Las conductas estudiadas por este psicoanálisis no serán solamente los sueños, los actos fallidos, las obsesiones y las neurosis, sino también, y sobre todo, los pensamientos de la víspera, los actos logrados y adaptados, el estilo, etc. Este psicoanálisis aún no ha encontrado su Freud [...].»

[164] K. JASPERS, *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid 1967, 12: «Al plantearme la pregunta acerca de las concepciones del mundo originarias, se abrió a mi buscar la tradición grandiosa de los pensadores que habían proyectado esta psicología, no bajo el nombre de Psicología, o si lo habían hecho sólo de un modo parcial. La Fenomenología del Espíritu de Hegel, después sobre todo Kierkegaard, al que estudiaba desde 1914, y en segunda línea Nietzsche, fueron una revelación para mí. Eran capaces de iluminar con luz diáfana hasta el último ángulo del alma humana y de hacerla comunicable hasta en sus orígenes. Puse en mi libro a Kierkegaard y a Nietzsche, uno al lado del otro a pesar de su aparente distancia (cristiano y ateo). Su correspondencia ha llegado a ser hoy tan natural, que el nombre de uno hace pensar en el otro.»

[165] Estos dos autores, netamente influidos por Heidegger. Se suele llamar a esta corriente *Daseinspsychologie*.

En los psicólogos que se inspiran en Sartre y Hegel, el tema del inconsciente se hace irrelevante o secundario, mientras que en los de raíces heideggerianas, los aspectos irracionales de la personalidad, que ligan al hombre a la historicidad y a la finitud son resaltados, aproximándose a la psicología profunda. Muchos de estos autores, formados inicialmente en el psicoanálisis, pero concientes de los presupuestos filosóficos, intentan explicitar este aspecto escondido y central de la práctica de la psicología.[169]

---

[166] Junto al barón von Gebsattel, se puede nombrar a su discípulo Igor Caruso y a W. Daim -discípulo a su vez de éste último-. Los tres eran católicos. Caruso y Daim intentaron fundar un «psicoanálisis personalista», pero en un segundo momento se acercaron al materialismo dialéctico.

[167] Frankl, luego de un breve interés por el psicoanálisis, se formó sobre todo en la «psicología individual» de Alfred Adler, separándose de la misma luego junto con sus maestros Oswald Schwarz y Rudolf Allers. Sus fundamentos filosóficos más importantes son Kant, Scheler, Heidegger y Jaspers. Como dijimos en una nota anterior, Adler, Allers y Frankl podrían también constituir una corriente aparte, la «psicología de la responsabilidad».

[168] Cf. el ya clásico libro de R. MAY - E. ANGEL - H. F. ELLENBERGER (Ed.), *Existence. A new dimension in Psychiatry and Psychology*, Basic Books, New York 1958; también *La psicología y el dilema del hombre*, Gedisa, Barcelona 1987; *Amor y voluntad*, Gedisa, Barcelona 2000. En este psicólogo americano, se nota sobre todo la influencia del proyecto sartreano del «psicoanálisis existencial» y de la teología de Paul Tillich.

[169] V. E. FRANKL, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona 1987, 88-89: «[...] la psicología y -como aplicación de ésta, por decirlo así- la psiquiatría forman parte de las ciencias naturales; en cambio, la psicoterapia, que aborda y accede a lo espiritual, rebasa el marco de las ciencias naturales. ¿Dónde se ubica entonces?, preguntarán ustedes. Quizá piensen que pertenece a las ciencias del espíritu. Pero se suele entender por tales aquellas ciencias que los filósofos han llamado espíritu objetivo o espíritu objetivado, mientras que la psicoterapia tiene presente lo espiritual en el sentido de "espíritu subjetivo". Por eso deberíamos hablar, en referencia a esa incierta ciencia cuya aplicación sería la psicoterapia, de una noología.

Esa noología, y la psicoterapia basada en ella (de tipo no psicologista), nada tienen que ver con lo físico, ni siquiera con lo físico en el sentido amplio de *physis*, que incluye lo psíquico; esa noología o psicoterapia estaría orientada en una línea esencialmente meta-física.» De qué tipo de metafísica se trata, lo pone en evidencia Frankl, pocas líneas después (p.89): «Quizá esto les resulte aún más claro que lo metafísico es todo lo contrario de un "detrás" de lo físico, si les recuerdo que según Kant, en efecto, una metafísica que "pueda presentarse como ciencia" en la línea de los *Prolegómenos* del propio Kant, se ocupa de algo que es "previo" a lo físico, previo a los

En Estados Unidos, esta corriente se ha mezclado muchas veces con la «psicología humanista»[170], de inciertas bases teóricas, que cuenta como sus figuras más importantes a Carl Rogers y Abraham Maslow.[171] En parte la psicología humanista surge como un intento de resaltar lo humano contra el cientificismo y antihumanismo del conductismo radical, cuyos principales representantes son J. Watson y B. F. Skinner). Pero también como una aplicación individual de una ideología ecléctica de tipo libertario. Aquí por «humanismo» se entiende sobre todo un humanismo inmanentista y liberador de las constricciones sociales y morales. Incluso autores como Rogers se dicen, desde el punto de vista científico, partidarios del determinismo psíquico y, por lo tanto, contrarios a la noción de libre albedrío.[172] En estos autores, la

---

"datos de experiencia" en el sentido de Planck y, por tanto, previo a la experiencia, como el *a priori* de ésta, como presupuesto, como condición de toda "posible experiencia".»

[170] A pesar de que muchas veces autores como Frankl (e incluso Adler) son colocados dentro de la psicología humanista, ya hemos dicho que creemos que esto responde tanto a una falta de perspectiva histórica como de claridad teórica, así como de un intento de colocar todo autor dentro de las tres o cuatro corrientes más difundidas en Estados Unidos (de donde provienen la mayor parte de los manuales a partir de los que se estudia la historia de la psicología en el resto del mundo): psicoanálisis, corriente cognitivo-conductual, humanismo. Sin embargo, autores como Adler, Allers y Frankl (que son en ese orden el uno maestro del otro), aun a pesar de sus importantes diferencias teóricas y prácticas, conforman una corriente propia, que no se confunde con la psicología profunda ni con la psicología humanista que, por considerar como uno de sus pilares el hecho de que el hombre es un ser responsable y por valorar positivamente la ética hemos sugerido llamar «psicologías de la responsabilidad». En la psicología humanista, de corte más individualista y relativista, estos temas o no están presentes, o lo están para ser criticados.

[171] En sus últimas obras, Maslow habla de superar la psicología humanista en un psicología trans-personal, que no es sino una religión natural inmanentista; cf. A. H. MASLOW, *Toward a psychology of Being*, Van Nostrand, New York 1968[2]; trad. it. *Verso una psicologia dell'essere*, Ubaldini, Roma 1971: «Estas psicologías [humanista y trans-personal] prometen desarrollarse hasta constituir esa filosofía de la existencia, aquel sustituto de la religión, aquel sistema de valores y aquel programa de vida, que tales personas han perdido. Sin lo trascendente y lo trans-personal nos transformamos en enfermos, violentos y nihilistas; o al menos, sin esperanza y apáticos. Necesitamos algo "más grande que nosotros", que sea para nosotros objeto de reverencia y nos comprometa en un sentido nuevo, naturalista, empírico y no eclesiástico; tal vez al modo de Thoreau y de Withman, de William James y de John Dewey.»

[172] Por ejemplo, cf. C. R. ROGERS, El *proceso de convertirse en persona*, Paidós, Barcelona [17]2002, 172-173: «Durante cierto tiempo he permanecido perplejo ante lo que en psicoterapia se plantea

psicología es un medio para la autorealización autónoma y se transforma, como muy bien ha explicado el psicólogo católico americano Paul Vitz, en una especie de religión personal egocéntrica.[173] El ejemplo más claro de esto es el Instituto Esalen, en California, un cetro dedicado a la ampliación de las experiencias, que incluía cursos de psicología (especialmente de la humanista), así como la experimentación con drogas, la liberación sexual, etc. Es muy conocida su función en la gestación de la *New Age*. En el campo de la psicoterapia, la psicoterapia gestáltica de Fritz Perls (que no se debe confundir con la psicología de la *Gestalt*) es un ejemplo de aplicación a la terapia de una mentalidad amoral, anárquica, además de materialista y dialéctica.

Otro tipo de humanismo, menos individualista y más social, es del conocido neo-psicoanalista y neo-marxista Erich Fromm, quien ha elaborado una versión iluminista del psicoanálisis, de concientes implicancias filosóficas. Este autor presenta un interés especial pues conoce y asume muchas de las ideas de la ética aristotélica, pero reinterpretadas desde una «actitud» del todo diversa, como antes señaláramos. [174]

---

como la paradoja entre libertad y determinismo. Las experiencias subjetivas en las que el cliente siente dentro de sí el poder de elegir son algunas de las más compulsivas de la relación terapéutica. [...] No obstante, en cuanto nos internamos en este campo de la psicoterapia con métodos objetivos de investigación, quedamos sometidos a un determinismo absoluto, como cualquier otro científico. Desde este punto de vista, cada pensamiento, sentimiento y acto del cliente está determinado por su pasado y no puede haber nada parecido a la libertad. [...] Podríamos decir que en el momento óptimo de la terapia, la persona experimenta la libertad más completa y absoluta. Decide seguir el curso de acción que representa al vector más económico en relación con todos los estímulos internos y externos, porque ésa es la conducta más satisfactoria. Pero desde otro punto de vista igualmente verdadero, podríamos decir que este mismo curso de acción está determinado por todos los factores de la situación existencial.» Un determinista radical como Freud podría suscribir perfectamente estas palabras.

[173] P. C. VITZ, *Psychology as Religion. The Cult of Self-Worship*, William B. Eerdmans Company, Michigan 1994².

[174] Aquí, como en Rogers, se ve un típico caso de aparente afirmación de la libertad interior, pero que en el fondo se reduce a la liberación exterior. Fromm se da cuenta de la existencia en el hombre de la inclinación a la verdad y al bien. Al darse cuenta que esto lleva hacia el teísmo, retrocede y hace un análisis genealógico del origen de estos impulsos, desde abajo: «También tenemos razones para suponer que, como se dijo anteriormente, la tendencia hacia la justicia y la verdad constituye un impulso inherente a la naturaleza humana, aun cuando pueda ser reprimido y pervertido como en el caso de la libertad. Desde el punto de vista teorético esta

En el fondo, la práctica psicoanalítica estaría al servicio de la realización de la «ética humanista», autonomista y atea, contrapuesta a la «ética autoritaria» y dogmatista (característica de las religiones institucionales). Se acerca así a la idea feuerbachiana de una religión de la humanidad.[175]

Por otro lado, tenemos las corrientes que se han inclinado por una fundamentación positivista y cientificista en psicoterapia, muy en particular el conductismo. Éste nace y se desarrolla sobre todo como una corriente de psicología académica, con aplicaciones al campo de la psicoterapia y de la pedagogía. Desde el punto de vista académico, su dominio en Estados Unidos se extendió desde la década de 1930 hasta la de 1950. Se suele considerar que su fundador es John Watson, aunque el representante más célebre del conductismo radical es Burrus F. Skinner.[176] Ambos niegan no sólo la racionalidad y la libertad interior, sino también todo proceso y realidad psíquicos, reduciéndolos a conducta exterior. Para estos autores es esencial al conocimiento el poder ser aplicado, porque la ciencia es la capacidad de prever y controlar (en este caso, las conductas humanas, de tal modo que su proyecto concluye en una especie de ingeniería o tecnología de la conducta). Ninguno de los dos fue psicoterapeuta, aunque las primeras formas de psicoterapia conductual se inspiraron en el condicionamiento clásico (Pavlov-Watson) y en el condicionamiento operativo (Thorndike-Skinner). Ejemplo de la primera es la desensibilización sistemática de Joseph Wolpe y de la segunda la autorregulación de Frederick H. Kanfer. La terapia de la conducta, más allá de sus fundamentos ideológicos, consiguió logros positivos

---

afirmación se basa en un punto de vista peligroso. Todo resultaría muy fácil si pudiéramos volver a las hipótesis religiosas y filosóficas con las que explicaríamos la existencia de tales impulsos, creyendo que el hombre ha sido creado a semejanza de Dios o admitiendo el supuesto de la ley natural. Sin embargo, nos está vedado fundar nuestras argumentaciones en tales explicaciones. La única vía que, según nuestra opinión, puede seguirse para explicar esas tendencias hacia la justicia y la verdad, es la de analizar toda la historia social e individual del hombre. Descubrimos así que, para quien carece de poder, la justicia y la verdad constituyen las armas más importantes en la lucha dirigida a lograr la libertad y asegurar la expansión.» (E. FROMM, El *miedo a la libertad*, Planeta – De Agostini, Barcelona 1993, 273).

[175] Cf., por ejemplo, E. FROMM, *Y seréis como dioses*, Paidós, México 1989.

[176] Dentro del neoconductismo hay que mencionar principalmente a Hull y Tolman. Este último es interesante, porque supera el conductismo radical a través de la reintroducción de factores cognitivos y del finalismo en la psicología.

concretos en el campo de las fobias. Sin embargo, la imposibilidad práctica de reducir la complejidad de la vida humana llevó a algunos autores a superar el conductismo estrecho a través de una postura ecléctica (como Arnold Lazarus) o a englobar los aportes terapéuticos concretos en una teoría cognitiva, de donde surge la llamada psicoterapia cognitivo-conductual . Uno de los principales representantes de esta tendencia es Albert Bandura. A pesar del avance respecto del conductismo radical, y de algunos aportes concretos en el campo de la psicoterapia, se nota todavía en los autores y psicoterapeutas de esta línea una actitud y una concepción del la psicoterapia demasiado cientificista.

Paralelamente a esta transformación de las terapias de la conducta, se dio la aparición, a partir de la década de 1950, de las psicoterapias cognitivas. No se debe confundir estas psicoterapias con la llamada «psicología cognitiva», a pesar de la confluencia de ambas corrientes. La llamada psicología cognitiva surge en ámbito académico estadounidense en la década del sesenta, como un cambio de «paradigma» que supera al conductismo. Los autores de esta corriente no son homogéneos: algunos tienen una perspectiva cientificista, que ya no compara al hombre con un reloj (como el mecanicismo clásico) sino con un ordenador; otros tienen un enfoque que se ha llamado «ecológico»; algunos son realistas y otros constructivistas[177], etc. Por su parte, la psicoterapia cognitiva surge de un intento de algunos psicoterapeutas norteamericanos de superar al psicoanálisis como única opción. Muchos de ellos venían de practicar el psicoanálisis, lo mismo que algunos representantes de la psicología humanista. Los representantes más importantes de la psicoterapia humanista son Albert Ellis (fundador de la Terapia Racional-Emotiva-Conductual)[178],

---

[177] El constructivismo es una nueva versión, cientificista, del escepticismo. Así como Marx invierte la dialéctica de Hegel, y como Freud invierte la mecánica de las representaciones de Herbart (eliminando la mónada metafísica del alma que se defendería generando representaciones, por un organismo biológico y evolutivo), así también se puede decir que el constructivismo es una inversión cientificista y biologista de Kant. Esto se ve ya muy claramente en uno de los principales antecedentes del constructivismo actual, Jean Piaget. Para una crítica, cfr. M. F. Echavarría, "¿Objetivismo o constructivismo? La teoría aristotélico-tomista del conocimiento como alternativa a la falsa opción cognitivista entre racionalismo realista ingenuo y constructivismo", en *Sapientia*, LX (2005), 415-430.

[178] Cf. A. Ellis - R. Grieger, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, Desclée de Brouwer, Barcelona

Aaron Beck (fundador de una escuela que se llama justamente psicoterapia cognitiva) y George Kelly (fundador de la psicoterapia de los constructos personales)[179]. Muchas de sus ideas fundamentales, sin embargo, se pueden encontrar desarrolladas años antes en importantes autores europeos[180] y, aunque por su mayor racionalidad y claridad, respecto del psicoanálisis y otras corrientes, son en muchos puntos aceptables, su actitud no siempre se aparta de aquella que hemos llamado la «actitud nietzscheana». Desde el punto de vista de los contenidos, se les puede criticar una cierta tendencia socrática (identificación del mal con el error) e incluso estoica, como si la terapia de debiera centrar en la eliminación de emociones como la tristeza, el temor y la ira por perturbadoras. En todo caso, ellos mismos suelen colocarse en un plano explícitamente filosófico, como se ve de sus influencias explícitas a la filosofía estoica y existencialista.[181]

2000[8].

[179] Albert Ellis y Aaron Beck son amigos y colaboradores, y se han influido mutuamente. Además, tienen una actitud tendencialmente realista. Kelly, en cambio, es de tendencia constructivista.

[180] Entre ellos, por ejemplo, Alfred Adler; cf. A. ELLIS - R. GRIEGER, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, 18: «Aunque lo que entonces llamé psicoterapia racional emotiva, dice Ellis, realmente tenía sus raíces en los escritos filosóficos de los antiguos Estoicos, Griegos y Romanos (especialmente Epícteto y Marco Aurelio, Hadas, 1963) y aunque varios escritores del comienzo del siglo XX la habían defendido ampliamente (especialmente Dubois, 1907; Dejerine y Gaulker, 1913, y Adler, 1927-1929; la escuela analítico-emotiva Freudiana, Freud, 1964) la habían olvidado en gran parte o relegado a la clandestinidad hacia la década de los 1950. [...] Efectivamente, me atribuían más originalidad de la que merecía. A finales de la década de los 1940 otros pocos terapistas, la mayoría de ellos adiestrados como yo en el campo del psicoanálisis, habían empezado a ver las grandes limitaciones y los mitos del método analítico y, reconociéndolo o no, se habían inclinado más hacia Adler que hacia Freud.»

[181] Cf. A. ELLIS - R. GRIEGER, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, 204: «El enfoque de la terapia racional-emotiva muchas veces es más filosófico que psicológico. Los terapeutas de la RET más que mostrar simplemente a los clientes la psicodinámica de su conducta perturbada, les demuestran lo que podría llamarse la dinámica filosófica de su conducta. Es decir, les demuestran que las verdaderas razones de su conducta auto-destructiva no radican en sus tempranas experiencias o en su historia pasada, sino en las actitudes filosóficas y suposiciones que han estado haciendo y todavía se hacen en torno a estas experiencias y a esta historia suya.
Más aún, los terapeutas racionales presentan muy didácticamente a los clientes una filosofía de vida bastante nueva y de orientación existencialista. Ellos enseñan que es posible para las personas aceptarse como seres valiosos y felices en la vida por el mero hecho de que existen y de

El resto de las escuelas y sub-escuelas son imposibles de enumerar, y algunas de ellas han tenido una suerte efímera. Merece una mención especial la psicología y psicoterapia sistémica (G. Bateson, V. Satir, P. Watzlawick, D. Jackson, etc.), que suele ser considerada como la terapia familiar por excelencia. Y si bien quizá se puede conceder a esta escuela el mérito de señalar la conexión de los problemas individuales con los familiares, en el fondo lo hacen en base a una filosofía que diluye a la persona en una red de relaciones, además de destruir la noción de causalidad[182] y basarse en una

---

que están viviendo. Atacan con firmeza la idea de que la valía intrínseca de las personas depende de los criterios normalmente reconocidos en la sociedad tales como el éxito, los logros adquiridos, la popularidad, el servicio a los demás, la devoción para con Dios y otras cosas por el estilo. Por el contrario, les demuestran a los clientes que harían mejor, si realmente quieren superar sus perturbaciones emocionales profundamente arraigadas, en aceptarse a sí mismos sin dar importancia a que sean competentes o alcancen muchos éxitos y sin mirar a que los demás los valoren mucho o nada.»

[182] Cf. J. KRIZ, *Corrientes fundamentales de psicoterapia*, Amorrortu, Buenos Aires 1997, 284: «[...] una de las concepciones que se han cuestionado, y muy central por cierto, es la "causalidad" lineal (usual) de la forma "A-B" (p. Ej. Estímulo-reacción); es decir, el supuesto básico de que todo tiene una causa (o varias causas) y que por lo tanto reviste una importancia particular averiguar "el porqué". El punto de vista sistémico le opone la "causalidad circular" (o, simplemente, la "circularidad"», en que A y B se influyen entre sí según un complejo proceso en red (en general, por mediación de otros elementos, C, D, etc.). Estos sistemas son concebidos casi siempre de manera dinámica, es decir que se trata de cambios en el tiempo, en los cuales todo influjo de A sobre otros elementos revierte sobre A; esta perspectiva recibe el nombre de "autorreferencia".» Es claro que la consecuencia de una visión semejante es, no sólo la disolución de las sustancias, sino también, la de toda trascendencia. El mundo y la vida humana son un todo cerrado en sí mismo, sin nada exterior, y por ello sin causa y sin explicación. Así lo dice Watzlawick, apoyándose en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein: «Pues, como ya debe resultar evidente, nada *dentro* de un marco puede aseverar, o incluso *preguntar*, nada sobre ese marco. Por lo tanto, la solución no consiste en encontrar una respuesta al enigma de la existencia, sino en comprender que no hay un tal enigma» (P. WATZLAWICK, J. BEAVIN BAVELAS – D. D. JACKSON, *Teoría de la comunicación humana*, Herder, Barcelona 2002, 248) Estas tesis radicalmente inmanentistas habían sido profesadas casi un siglo antes por F. Nietzsche con la intención de redimir al hombre de la necesidad de ser redimido: «¿Cuál puede ser *nuestra* única doctrina? –Que al ser humano nadie le da sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres, ni sus antepasados, ni *él mismo* [...]. *Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. Él *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él *no* se hace el ensayo de alcanzar un

teoría del conocimiento constructivista (además de sostener una discutible teoría sobre la esquizofrenia).[183]

Dejamos para más adelante la exposición y valoración de esa nueva tendencia de la psicología, liderada por Martin Seligman, llamada Psicología positiva, que recupera la noción clásica de virtud introduciéndola dentro del campo de estudio de la psicología.

En resumen, nos encontramos inmersos en una confusión de escuelas, principios y terapias tan enorme, muchas veces lindantes en lo fantástico y supersticioso, que uno no puede dejar de asombrarse de que toda esta disolución de la razón haya tenido origen en un movimiento como el iluminismo, que se proponía la erradicación de la superstición, a la que identificaba con la fe cristiana y las prácticas de la Iglesia.

Por otro lado, comprobamos que, en las más importantes corrientes, es decir aquellas que son concientes de los principios que las guían, la filosofía es algo más que

---

"ideal de hombre" o un "ideal de felicidad" o un "ideal de moralidad" [...]. Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es*, en el todo, -no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡*Pero no hay nada fuera del todo!* –Que no se haga ya responsable a nadie [...] *sólo esto es la gran liberación* del devenir... El concepto de 'Dios' ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo *así* redimimos al mundo.» (F. NIETZSCHE, El *crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid 1997, 69-70.

[183] Sin mencionar otros problemas prácticos; cf. el interesante libro del filósofo tomista y caracterólogo fundador del Instituto de Psicología de Grenoble, L. MILLET, *La psychologie, Connaissance réelle de l'home*?, F.-X. De Guibert, Paris 1993, 36: «On voit le danger: les psychologues exercent une emprise considérable sur les êtres, même si le transfert prend ici une forme différente de celle du freudisme ; ils donnent des consignes à exécuter pendant l'intervalle des séances, et, pendant celles-ci, il arrive souvent qu'ils favorisent un « débalage », une mise en accusation des parents, ou de l'un d'eux, au nom de la permissivité ; les parents étant déjà la cible de toutes les attaques fomentées par les idéologies politiques et « culturelles » modernes, ils s'effondrent : on voit une famille passer de l'état douloureux où elle était quand elle vint les trouver à une véritable destruction, qui peut aller jusqu'à la mort d'un de ses membres. *Aussi vaut mieux de s'abstenir si l'on n'est pas absolument sûr de la valeur humaine, morale et spirituelle des thérapeutes*.»

un lejano fundamento o contexto teórico. Por el contrario, la praxis de la psicología se manifiesta en ellas como la puesta en práctica de una *Weltanschauung* y de una ética bien determinadas. Junto con esa perspectiva filosófica, y en su fondo vital, descubrimos además una «actitud» espiritual, una mística, y muchas veces un explícito intento de reforma religiosa y cultural.

Entiéndase que con esto no queremos a acusar a todo psicólogo particular que se declara partidario de alguna de estas escuelas o corrientes de tener ideas o actitudes como las que hemos señalado de pasada. En el contexto actual, las personas hacen lo que pueden y se forman como pueden. No todos tienen la formación para hacer discernimientos filosóficos o teológicos que les permitan entender las ideologías que subyacen a muchas de estas prácticas. Quienes son buenas personas entienden todo en un sentido distinto y lo usan todo lo bien que pueden. Pero esta no es ni la situación ideal, ni un buen punto de partida para progresar en el conocimiento verdadero y para transmitir un saber y una praxis acordes a la dignidad de la persona humana.

CONCLUSIONES. Consecuencias teóricas y prácticas de este proceso histórico

Después de esta amplio y denso recorrido, lo primero que podemos constatar es la coexistencia de *tradiciones* distintas, que no se entienden inmediatamente entre sí, que necesitan una traducción, sin la cual se puede caer en interpretaciones erradas. Si se pretende deshacerse del auténtico problema, epistemológico y práctico, que presenta la nueva psicología con su reducción a una ciencia «positiva», se cae en un error cuyas consecuencias pueden ser graves.

Lamentablemente, esto ha sucedido muy frecuentemente. La postura de muchos pensadores cristianos respecto de la praxis de la psicología, y en particular del psicoanálisis, ha sido fuertemente influenciada por la obra del filósofo francés Roland Dalbiez, «El método psicoanalítico y la doctrina freudiana».[184] La tesis principal de ese

[184] Señalemos, por ejemplo, que el interés por Freud de un filósofo como Paul Ricoeur fue suscitado por Dalbiez, quien fue su profesor de filosofía a los diecisiete años; cf. P. RICOEUR, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1996, 22-23: «Nuestro profesor, Roland Dalbiez, tenía una formación neotomista; él argumentaba a la manera de los escolásticos del siglo XIV más que a la manera del mismo Santo Tomás de Aquino. [...] Se debe decir que nuestro maestro fue el primer filósofo francés en escribir sobre Freud y el psicoanálisis; Freud

libro es que, en el psicoanálisis de Freud, se deben distinguir dos aspectos: el *método* y la *doctrina*. El primero, habiéndose demostrado exitoso en la práctica puede y aún debe ser asumido. La segunda, a causa de su carácter reduccionista, debe ser rechazada o completada por una filosofía de miras más amplias. Esta postura, ha sido, en lo fundamental, aunque con matices propios, compartida por Jacques Maritain[185] y fue seguida o compartida por muchísimos otros autores, de los que cabe mencionar, entre los más conocidos, a los psicoanalistas convertidos al catolicismo Karl Stern y Gregory Zilboorg, al jesuita Louis Beirnaert y al dominico Albert Plé.[186] Otro dominico, Victor

---

era alabado principalmente por su realismo naturalista, que lo situaba inmediatamente del lado de Aristóteles antes que del de Descartes o de Kant. Hoy estoy persuadido de deber a mi profesor de filosofía la resistencia que oponía contra la pretensión de inmediatez, adecuación y apodicticidad del *Cogito* cartesiano y del "Yo pienso" kantiano, mientras en cambio la continuación de mis estudios universitarios me habría conducido al movimiento de los herederos franceses de estos dos fundadores del pensamiento moderno. Pienso también de deber a Roland Dalbiez mi ulterior preocupación de integrar la dimensión del inconsciente, y en general el punto de vista psicoanalítico, a un modo de pensar sin embargo todo fuertemente signado por la tradición de la filosofía reflexiva francesa, como se ve en el tratamiento que propongo del "involuntario absoluto" (carácter, inconsciente, vida) en mi primer gran trabajo filosófico, *Lo voluntario y lo involuntario* (1950).»

[185] De la postura de Maritain hemos tratado con ocasión de la exposición de su teoría del «inconsciente espiritual» , en nuestro artículo «El "inconsciente espiritual" y la "supraconciencia del espíritu" en Jacques Maritain» , *Sapientia*, 16 (2001) 175-189. Desde otra formación filosófica, también Romano Guardini parece compartir el aprecio de estos autores por el psicoanálisis; éste llega a afirmar que Freud, a pesar de los errores que se le puedan señalar, es «el clásico de la psicología profunda» , además de «un gran realista» , que vió siempre la realidad tal como se le presentó, llevando por eso sus doctrinas dentro de sí mismas el germen de su propia superación, y que toda investigación ulterior debe fundarse sobre la que él realizó. Cf. *Sigmund Freud e la conoscenza della realtà umana*, en *Ethica. Rassegna di Filosofia Morale*, 1 (1968) 27-44, 34: «E mentre il maestro era un grande realista e s'imponeva continui limiti, il rischio della pansessualizazione divienne acuto presso non pochi dei suoi discepoli» ; p. 37: «Freud ha sempre mostrato di essere leale con la realtà come essa gli si mostrava» ; p.40: «Ma tutto ciò vuol dire un'altra volta che la teoria freudiana porta in sé i germi per il superamento delle sue unilateralità, perché la realtà glieli impone» ; p.44: «In questo senso Freud è il classico della psicologia del profondo. Ciò non vuol dire, come s'è detto, che egli ha visto il fenomeno sempre correttamente e meno ancora che l'ha visto completamente [...]. Egli rappresenta tuttavia la forma primitiva attorno a cui poi la critica si è accesa e di cui si è avviata la ricerca successiva.»

[186] Beirnaert fue discípulo de Lacan, mientras que Plé parece estar influido por psicoanalistas católicos de lengua francesa como Charles Odier (alabado también por Maritain) y Antoine

White, en la obra *Dios y el inconsciente*, ha hecho una interpretación tomista de Carl Jung, que éste mismo refuta expresamente en el prólogo a dicho libro.[187] Más recientemente, algunos han intentado incluso un imposible acercamiento entre santo Tomás y Lacan.[188]

Estos y otros intentos de síntesis pecan muchas veces de ingenuidad delante de la psicología contemporánea, sobre todo del psicoanálisis y la psicología profunda en general, por no comprender, sea la tradición diversa a la que estos estudios corresponden, sea, sobre todo a la «actitud» espiritual que los impulsa, fundada en el fondo en una *mística* que no es compatible con la cristiana.

Así, de una actitud inicial de sospecha o rechazo ante la nueva psicología en ámbito cristiano, se ha ido de a poco pasando a la postura contraria de una asimilación excesivamente acrítica y a una confusión de lenguajes y teorías que no parecen ayudar

---

Vergotte. El filósofo G. Thibon, por su parte, ha intentado rescatar, desde la filosofía tomista, la caracterología de Klages y de su discípulo Prinzhorn; cf. G. THIBON, *La ciencia del carácter. La obra de Ludwig Klages*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1946. Muy importante, por lo que respecta a la acepatación de la nueva psicología fue la revista *Études Carmélitaines*, con la que colaboraron conocidos psicólogos y psiquiatras, además de Dalbiez y Maritain. En la actualidad, cabe mencionar al sacerdote y psicoanalista francés Tony Anatrella.

[187] V. WHITE, *Dios y el inconsciente*, Madrid 1955. En nuestro días, y con peor teología, el intento de cristianizar a Jung fue llevado a cabo por el benedictino Anselm Grün. En ámbito también germanófono, habría que mencionar al confuso y nietzscheano psicoanalista Albert Görres. Sobre él Cf. "*La psicologia di F. Nietzsche ed il suo influsso nella psicoanalisi*", en *Información Filosófica. Revista Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas*, I (2004) 202-221.

[188] Cf., por ejemplo, P.-P. LACAS, «Anthropologie et psychanalyse: place de l'intelligence au stade du miroir et dans le processus onirique» , *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale III. Antropologia tomista*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, 373-381; 373: «En suivant la théorie élaborée par le psychanalyste Jacques Lacan, dite du Stade du miroir, nous sommes en présence du premier acte d'intelligence qu'un être humain pose comme sujet acteur. Je me réfère essentiellement à l'étude parue sous le titre: "*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*" (Ecrits, Seuil, Paris, 1966), ainsi qu'aux autres textes postérieurs de Lacan sur le même sujet. Cette expérience, que je décrirait sommairement, fonde l'entrée de l'être humain dans le langage. Une telle thèse me semble tout à fait intégrable dans la vision anthropologique élaborée par Thomas d'Aquin, moyennant toutefois quelques précisions que la pensée lacanienne structuraliste ne fournit pas.» F. REGNAULT, *Dieu est inconscient. Études lacaniennes autour de S. Thomas d'Aquin*, Seuil, Paris 1985.

a la comprensión real y eficaz del hombre. Y esto no sólo al nivel de la filosofía, sino incluso de la teología. En efecto, hoy nos encontramos hasta con teologías construidas a partir de las «ciencias humanas», que quieren saltear lo que se suele llamar la «mediación de la filosofía» por los nuevos modos de «autointerpretación profana» del hombre.[189] Sobre todo en campo teológico-moral, muchos ven con malos ojos la permanencia a nivel del Magisterio de la «antigua» moral de las pasiones, que querrían ver reemplazada por los «hallazgos» de la moderna psicología profunda.[190] Dice, por ejemplo, Albert Plé, interpretando a santo Tomás en un modo del todo peculiar:

---

[189] Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979, 23-24: «La teología está dividida de hecho en un sinfín de disciplinas particulares. […] Hemos de considerar con serenidad esta situación de la teología actual, sin abrigar ninguna esperanza de que las disciplinas teológicas mismas puedan cambiar las cosas. […]

Un segundo punto de vista en relación con la situación de conjunto se desprende de un pluralismo semejante en la filosofía actual. Ya no existe la filosofía neoescolástica, tal como los teólogos de edad la aprendimos mejor o peor hace cuarenta años. La filosofía está hoy disgregada en un pluralismo de filosofías. Y precisamente este pluralismo en la filosofía también, este pluralismo que no es posible suprimir ni elaborar intelectualmente, es hoy un hecho que no podemos dejar de lado. Ahora bien, toda teología es siempre una teología de las antropologías profanas y de las propias interpretaciones del hombre, las cuales, como tales, no entran por completo, pero sí parcialmente en estas filosofías explícitas. Y desde ahí vuelve a originarse por fuerza un enorme pluralismo de teologías.

Ha de quedar claro además que hoy la filosofía o las filosofías de ningún modo representan el único e incuestionable mercado de intercambio suficiente por sí mismo, en el que la teología entra en contacto con la ciencia profana y con la propia concepción del hombre. La teología sólo es teología auténticamente proclamable en la medida que logra hallar contacto con toda la autoconcepción profana del hombre en una época determinada, en la medida en que logra establecer un diálogo con ella, hacerla suya y dejarse fecundar por ella en el lenguaje y en la cosa misma. Así, pues, hoy no sólo estamos ante una disgregación interdisciplinar de la teología, ni sólo ante un pluralismo de las filosofías, el cual ya no puede ser abarcado y elaborado por personas particulares, sino que a esto se añade además que las filosofías ya no proporcionan las únicas autointerpretaciones del hombre importantes para la teología; más bien, hoy como teólogos nos encontramos forzosamente en un diálogo ya no mediado por la filosofía- con ciencias pluralistas de tipo histórico, sociológico y científico-natural. Estas ciencias ya no se doblegan a la exigencia planteada por la filosofía de estar mediadas y esclarecidas filosóficamente, o incluso a la de que puedan esclarecerse en esta manera.»

[190] Cf., por ejemplo, M. VIDAL, «La matriz tomista de la moral general en el *Catecismo de la Iglesia Católica*» , *Studia Moralia*, 32 (1994) 33: «Este breve tratadito [el de las pasiones en el Catecismo]

> Estamos convencidos de que Freud nos aporta luces decisivas sobre la génesis y el devenir del sujeto moral, y que el moralista no puede ignorarlas. Redescubriendo, para desarrollarla, la *via generationis* de santo Tomás, y su concepción unitaria del cuerpo y el espíritu, liberándose de la «filosofía de las facultades» del siglo XIX, los moralistas percibirán mejor la importancia de hecho y de derecho, de la temporalidad de la vida moral y de la actuación progresiva de las facultades que el hombre encuentra en sí mismo al nacer. Verán mejor por qué y cómo lo «más» sale de lo «menos», y cómo, por ejemplo, «la voluntad es el compendio que contiene la historia de los deseos humanos modelados progresivamente por la razón [Vergotte]. »[191]

Este proyecto de «mirada desde lo bajo»[192] ha sido realizado y llevado a la práctica en importantes autores[193] y ámbitos educativos católicos. Como ha

---

puede suscitar en el lector dos tipos de reacciones o "sabores" contrapuestos: un sabor a cosa "rancia", ya que tanto el vocabulario como el contenido están muy alejados de la psicología convencional actual, o un sabor "nostálgico" de algo que se creía perdido y que de nuevo se recupera. Lo que no se puede negar es que está finamente redactado, si bien el contenido es una síntesis del largo tratado de la Suma de santo Tomás (I-II, qq. 22-48). A mi parecer, hay "algo" debajo de este tema que tiene importancia para la moral: recuperar las zonas "obscuras" del obrar humano (subconsciente individual o colectivo, reprimido o no aflorado), las dimensiones "irracionales" de la intencionalidad, las instancias vitalistas de la conciencia. Esta recuperación, muy del gusto de Unamuno y de Ortega, forma parte del trabajo renovador de la Moral actual. Creo, sin embargo, que la aportación del CIC sobre la "moralidad de las pasiones" no lo consigue con suficiente perfección.» Esta y otras afirmaciones similares parecen inscribirse en la postura, hoy ampliamente difundida, que considera al Magisterio una teología más dentro del pluralismo teológico, y por lo tanto, discutible; cf. 41: «Comparto la sospecha de algunos moralistas, entre ellos cualificados miembros de la familia dominicana, de que la lectura de santo Tomás que hace el Catecismo no es la más coherente con la orientación genuina del Aquinate. [...] En todo caso, da la impresión que los redactores de la parte moral del CIC no han utilizado la obra de santo Tomás con el sentido *innovador* que ella tuvo en el siglo XIII.»

191 A. Plé, *Freud y la moral*, Studium, Madrid 1974, 165.

192 Cf. R. Allers, «El amor y el instinto. Estudio psicológico» , en I. Andereggen - Z. Seligmann, *La psicología ante la gracia*, 310: «Esta manera de considerar la naturaleza humana no es más que una de las numerosas formas por las que se manifiesta una tendencia general que, después de siglos, ha pervertido la mentalidad occidental. Podría nombrársela: la mirada desde lo bajo. Todo lo que es inferior, todo lo que se acerca a la naturaleza bruta o incluso muerta, es juzgado como lo más verdadero, lo más natural, lo más importante. Si uno arroja una mirada sobre tantas herejías, tantas modas intelectuales, también descarriadas, tantas pseudo-filosofías, tantas ideas sociales corrientes: por todas partes uno encontrará esta idea funesta de que lo inferior constituye el fondo y el centro de la realidad, lo que realmente importa, que buscarlo es hacer un acto de ciencia, y que vivirlo es conformarse a las exigencias más verdaderas de la naturaleza humana.» ; Cf. M. F. Echavarría, «Rudolf Allers, psicólogo católico» , en *Ecclesia*, 15

demostrado I. Andereggen[194], la «renovación» de la moral a partir de la psicología encierra dentro un proceso oculto: se trata del reemplazo de la ética clásica, por un modo radicalmente distinto de ética.

Un autor tan importante como Jung, proponía en carta privada a Freud esta estrategia de «gran política»:

> El psicoanálisis es demasiado verdadero para tener desde ahora un reconocimiento público. Es necesario que primero circulen abundantes extractos suyos y vulgarizaciones falsificadas. No se ha logrado todavía elaborar la prueba, necesaria, de que no ha sido usted el descubridor del psicoanálisis, sino Platón, Tomás de Aquino y Kant, y al mismo tiempo Kuno Fischer y Wundt [...]. Después iniciará la edad de oro.[195]

Y el mismo Freud rompe las esperanzas del pastor y psicoanalista O. Pfister, al señalar la incompatibilidad profunda entre psicoanálisis y fe cristiana -incompatibilidad que, de todos modos y con miras estratégicas, puede ser momentáneamente dejada de lado, hasta que llegue, como decía Jung, «la edad de oro»-: «Mi observación de que los analistas de un futuro hipotético no pueden ser sacerdotes no suena muy tolerante, lo admito. Pero piense en el hecho de que yo hablo de un futuro remoto. Por el momento me vienen bien hasta los médicos, ¿por qué no los sacerdotes? [...]. Naturalmente nos podemos servir del derecho humano a la incoherencia, hacer un poco de camino con el análisis, después pararnos e ir regularmente a la iglesia el domingo como por ejemplo hacía Charles Darwin».

(2001) 542-545.

[193] Tal vez uno de los casos más extremos, pero sin embargo más consecuentes, de esta postura, sea el del psicoanalista (ex-teólogo y sacerdote suspendido) Eugen Drewermann. Cf. A. GÖRRES - W. KASPER (Hrsg.), *Tiefenpsychologie Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann*, Herder, Freiburg 1988; E. PAVESI, *Follia della Croce o nevrosi? «Funzionari di Dio. Psicogramma di un ideale» di Eugen Drewermann e la critica della psicologia del profondo alla religione*, Cristianità, Piacenza 1998.

[194] En diversos cursos (inéditos, aunque algunos de ellos disponibles para uso privado en transcripción) dictados en la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) y en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma).

[195] Citado por R. NOLL, *Jung, il profeta ariano*, Mondadori, Milano 1999, 178.

Hay que rehuir entonces una solución simplista. No parece haber otro camino que el trabajoso redescubrimiento de la gran concepción tradicional del perfeccionamiento del hombre, esforzándonos por entender sus conexiones con las problemáticas contemporáneas, sin caer en la identificación de posturas entre sí extrañas, ni evitar la discusión, a veces basada en una oposición radical, con los autores contemporáneos.

En este redescubrimiento, el estudio profundo de santo Tomás juega un rol fundamental, por su carácter de gran síntesis de todo el pensamiento anterior, por el modo armónico en que comprende las relaciones entre razón y fe, entre aspectos naturales y sobrenaturales de la personalidad humana, entre autores clásicos (Aristóteles, Platón, Cicerón, etc.) y cristianos (san Agustín, Dionisio, etc.), además de por el realismo y acierto de sus ideas. Sin dudas, no es la perspectiva del Doctor Angélico la de la «mirada desde lo bajo», sino por el contrario, como diría Rudolf Allers, «desde la alturas», es decir, una contemplación sapiencial que permite comprender lo verdaderamente profundo en el hombre.

Capítulo 2. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS: ESTRUCTURA DE LA PERSONALIDAD Y FINALIDAD

Las consideraciones que hemos hecho en el capítulo anterior, en el que hemos demostrado desde una perspectiva histórico-filosófica la conexión, positiva o negativa, que existe entre la ética y la praxis de la psicología (aunque sin determinar todavía epistemológicamente dicha relación), nos inducen a buscar en el pensamiento moral de santo Tomás los elementos que atestiguan en él la presencia de los fundamentos de un psicología práctica. Esto es lo que comenzamos a hacer a partir de este capítulo, en el que presentamos los principios fundamentales (teóricos y prácticos) en los cuales se fundan las afirmaciones de los capítulos sucesivos, en los que entraremos más en el detalle del tema que nos ocupa. Trataremos aquí los temas básicos de la estructura de la personalidad, del carácter y de la centralidad del fin en el orden práctico (en términos modernos, de la *motivación*). Se trata de lo que se suele llamar los «fundamentos antropológicos» de la praxis de la psicología.

*   *   *

I. El principio y fundamento: el *fin último*

Tratamos aquí de desentrañar qué es, y cómo se debería desarrollar, la praxis de la psicología. Parece evidente, por lo que hemos dicho, que nos encontramos en el ámbito «práctico». Ahora bien, en la práctica el principio es el fin. Por lo tanto, es correcto que al inicio de nuestra indagación comencemos por tratar el tema del fin, que es la «motivación» de las conductas. Es lo que hace Aristóteles en el libro I de la *Ética Nicomáquea* y también de la *Eudemia*, y santo Tomás hace otro tanto al inicio de la I-II.

En efecto, el tema del fin, no sólo de cada acción y comportamiento humanos, sino también de todo el conjunto de la vida es uno de los más importantes -seguramente el principal- para comprender la conducta de un hombre, y sin embargo es uno de los más olvidados por la psicología contemporánea. Las excepciones son raras. Entre los autores que se destacan en este sentido cabe mencionar sobre todo a Alfred Adler. Dice en efecto el creador de la *psicología del individuo*:

> Lo que primeramente podemos colegir de las exteriorizaciones anímicas es el movimiento orientado hacia un objetivo, por lo cual hemos de dejar aquí sentado que es una conclusión engañosa la de representarse el alma humana como un todo en reposo, pues que, por el contrario, sólo nos la podemos representar en la forma de fuerzas móviles procedentes de una base única y encaminadas hacia una meta también única. No nos podemos imaginar una vida espiritual sin una meta, en dirección a la cual se desarrolle el movimiento, la dinámica en dicha vida contenida.[196]

Como se trata de presentar aquí la explicación tomasiana del comportamiento y de su origen interior, lo que hoy se llama «carácter» o «personalidad», es necesario no olvidar el principio. Y el principio de la conducta humana es el fin. En la perspectiva clásica, que es la de santo Tomás y la de sus fuentes, sobre todo Aristóteles y san Agustín, no hay modo de comprender la vida práctica del hombre sin la referencia a la finalidad.

«Todo lo que obra, obra por un fin, que es un bien», dice la máxima escolástica, que encierra en su aparente obviedad una enorme sabiduría. El bien es la perfección de una cosa, aquello que la completa o termina, que le da un «acto». El bien último, que será por tanto el fin último, la motivación final, es aquello que a una cosa le da su perfección última. Según la antropología tomasiana primero se quiere el fin, y secundariamente las otras cosas, en cuanto ordenadas al fin. El fin es la *razón* del querer todo lo que se quiere, que son los medios para obtener el bien deseado. Ahora bien, entre los fines es necesario que haya un fin último, por el cual se desean los fines intermedios, de otro modo estos no ejercitarían su poder motivador, y no se desearía nada ni habría ninguna operación o conducta.[197] La facultad con la que se apetece el último fin es la voluntad, porque su objeto, por ser el bien en común, incluye el bien de todas las otras potencias.

Aquello que cada hombre persigue como fin último de la propia vida, lo que hoy se suele llamar el *sentido de la vida*, no puede sino ser sólo uno. Santo Tomás presenta varias razones, de las cuales la principal es la siguiente.

> Es imposible que la voluntad de un solo hombre al mismo tiempo se ordene a cosas diversas como a últimos fines. Cuya razón se puede explicar de tres maneras. La primera es que, como cada uno apetece su perfección, quiere como último fin aquello que desea como bien perfecto y completivo de sí mismo. Por eso, dice Agustín en el libro XIX de *La ciudad de Dios* que, *aquí llamamos fin bueno*,

---

[196] A. ADLER, *Conocimiento del hombre*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1947, 23.

[197] *Summa Theologiae* I-II q. 1 a. 4 in c.

> *no que se consuma y deje de ser, sino que se perfeccione y llegue a la plenitud*. Es necesario, entonces, que el último fin de tal modo colme todo el apetito de un hombre, que no quede nada fuera del mismo para desear. Lo que sería imposible si necesitara algo exterior para su perfección. Por lo que no es posible que el apetito tienda a dos cosas, como si ambas fueran su propio bien perfecto.[198]

El último fin es lo que se desea como acto más propio y perfección última, es decir, como aquello que completa nuestra «personalidad», que actualiza nuestras potencialidades más hondas, la plenitud de la vida. Por eso, lo que se desea como último fin se toma como regla de vida, y configura nuestro carácter y nuestras conductas, de tal modo que una personalidad se puede comprender sobre todo a partir de aquello en que ha constituido su último fin, que da dirección a su vida.

> Aquello en lo que reposa alguien como en el último fin, domina el afecto del hombre: porque de él toma las reglas de toda su vida. Por eso se dice de los golosos en *Flp* 3: *Cuyo dios es el vientre*; porque constituyen su último fin en las delicias del vientre.[199]

Así, en cierto modo, nuestra propia personalidad queda como definida a partir de aquello que queremos como último fin, porque siendo nuestra última perfección, es aquello que configurará finalmente nuestro modo de ser, y a lo que tenderá a adecuarse no sólo nuestra conducta, sino también nuestro carácter. Es clásica la tripartición de géneros de vida que Aristóteles hace en su *Ética Nicomáquea*, justamente teniendo como criterio el fin que se persigue.[200]

> No sin razón el bien y la felicidad son concebidos por lo común a imagen del género de vida que a cada cual le es propio. La multitud y los más vulgares ponen el bien supremo en el placer, y por esto aman la vida voluptuosa. Tres son, en efecto, los tipos más salientes de vida, a saber: el que queda dicho, la vida política, y en tercer lugar la vida contemplativa. La mayoría de los hombres muestra decididamente tener alma de esclavos al elegir una vida de bestias, justificándose en parte con el ejemplo de los que están en el poder, muchos de los cuales conforman sus gustos a los de Sardanápalo. Los espíritus selectos, en cambio, y los hombres de acción identifican la felicidad con el honor [...]. El honor, sin embargo, parece ser un bien harto superficial para ser el que buscamos nosotros, pues manifiestamente está más en quien lo da que en el que lo recibe [...]. Además de esto, los que persiguen los honores lo hacen al parecer para persuadirse a sí mismos de su propia virtud [...]. Por lo dicho podría creerse que la virtud es el fin de la vida política. Mas parece, con todo, que se trata de un bien aún deficiente [...]. En tercer lugar, como dijimos, está la

---

[198] *Summa Theologiae* I-II q. 1 a. 5 in c.

[199] *Summa Theologiae* I-II q. 1 a. 5 sed contra.

[200] *In I Ethicorum*, l. V, n. 58.

> vida contemplativa, cuya consideración haremos en lo que después vendrá. En cuanto a la vida de lucro, es ella una vida antinatural [...] porque es un bien útil, que respecto de otro bien se desea.[201]

Será, pues, fundamental determinar si este fin último existe, y cuál es.

La intención del último fin signa de tal modo toda la vida, que permanece virtualmente en cada conducta aunque no se reflexione explícitamente sobre él.

> No es necesario que siempre uno piense en el último fin cada vez que apetece o hace algo; sino que la fuerza de la primera intención, que se refiere al fin último, permanece en cada apetito de cualquier cosa, aunque no se piense en acto en el último fin. Como no es necesario que el que va por la calle en cada paso piense en el fin.[202]

No que sea absolutamente imposible hacer un acto aislado que no se ordene a aquello que se intenta como último fin. Esto es posible, pero implica esfuerzo y deliberación, porque va contra la estructura caracterial, contra la espontaneidad de la vida psíquica, toda encaminada hacia lo que se quiere como fin último. Pero esto no se puede hacer siempre ni durante mucho tiempo, porque todo el carácter está estructurado en orden a lo que se quiere como último fin. Por eso, en las «acciones repentinas», que no permiten la deliberación, se obra espontáneamente en orden al fin preconcebido, según la disposición habitual de la propia afectividad: «En las cosas repentinas el hombre opera según el fin preconcebido, y según el hábito preexistente, como dice el Filósofo en el libro III de la *Ética*; aunque por la premeditación de la razón el hombre pueda hacer algo fuera del orden del fin preconcebido, y fuera de la inclinación del hábito»[203]. Por eso estas acciones repentinas son una ocasión muy especial para conocer el verdadero carácter de una persona, como ya decía Aristóteles.[204]

Como dijimos, en la psicología contemporánea, Alfred Adler tiene el mérito de haber redescubierto la importancia de la finalidad y del fin último en la dinámica psíquica y en la estructuración del carácter. Para el psicólogo austríaco, la

---

[201] ARISTOTELES, *Ética Nicomáquea*, l. I, c. 5, 1095 b 14-1096 a 7. Cf. el comentario de santo Tomás, *In I Ethicorum*, l.IV. Sobre todo, dice el Aquinate anticipándose a la teoría adleriana de la *compensación*, la mayoría de la gente tiende a considerar como lo más deseable, en lo que se encontraría la felicidad, aquello de lo que más carece; *ib*., n. 48.

[202] *Summa Theologiae* I-II q. 1 a. 6 ad 3.

[203] *Summa Theologiae* I-II q. 109 a. 8 in c. Cf. I. ANDEREGGEN, «La ley y la gracia según Santo Tomás de Aquino», en *La psicología ante la gracia*, 401.

[204] *Ética Nicomáquea*, l. III, c. 8 (1117 a 17-22).

personalidad y la conducta se comprenden sobre todo desde el fin que conciente o inconscientemente se intenta conseguir: «Si se conoce el objetivo de un hombre y se conoce también medianamente el mundo, se sabrá asimismo lo que pueden significar sus movimientos expresivos y se podrá entender su sentido como una preparación para ese objetivo.»[205] Desde esta perspectiva, explica también Adler la constitución del *carácter neurótico*, tema sobre el que retornaremos más adelante.

Como Aristóteles, además, Adler es conciente de que la finalidad define el tipo de carácter, el *estilo de vida*[206]: «Así, el individuo encuentra que en su medio, a su disposición, se le ofrecen como objetivo final una innúmera variedad de valores: la fuerza corporal o espiritual, la inmortalidad, la virtud, la piedad, la riqueza, la "moral de los amos", el sentimiento social, la autocracia... objetivos entre los cuales cada individuo, en su peculiar afán de perfección, elige aquello que, según su particular receptividad, mejor le cuadra».[207]

Esta última afirmación -que cada uno considera como fin aquello que «según su particular receptividad, mejor le cuadra»- se encuentra ya en Aristóteles, como se puede ver en el texto ya citado, y santo Tomás la acepta: a cada uno el fin le parece ser uno u otro de acuerdo a su disposición. Sin embargo, esto no conduce a la relativización de todos los fines; el fin real y verdadero de la vida humana es aquél que le parece a los que están mejor dispuestos, a los que han desarrollado plenamente su personalidad, es decir, a los *virtuosos*.[208]

---

[205] *Conocimiento del hombre*, 24.

[206] Aunque, al considerar como último fin el desarrollo del *sentimiento de comunidad*, parezca reducirse a la *vida política*, poniéndose en todo caso por encima de Freud, que no supera el nivel de la *vida voluptuosa*.

[207] A. Adler, El *carácter neurótico*, Planeta-Agostini, Barcelona 1994, 55.

[208] *Summa Theologiae* I-II q. 1 a. 7 in c: «Del último fin podemos hablar doblemente: de un modo, según la razón de último fin; de otro modo, según aquello en lo que la razón de último fin se encuentra. En cuanto a la razón de último fin, todos convienen en el apetito del fin último; porque todos apetecen alcanzar su perfección, que es la razón de último fin, como se dijo. Pero en cuanto a eso en que esta razón se encuentra, no todos los hombres convienen en el último fin; pues algunos apetecen como bien consumado las riquezas, otros el placer, otros cualquier otra cosa. Como al gusto de todos deleita lo dulce; pero para algunos lo más deleitable es la dulzura del vino, para algunos la dulzura de la miel, o alguna de estas cosas. Sin embargo, debe ser más

Según Aristóteles y santo Tomás, el apetito de felicidad es innato, y ésta es querida como fin último necesariamente por todo hombre, cosa que por otra parte es manifiesta. Pero en qué se cumple esta felicidad no es inmediatamente evidente, y cada uno intenta como último fin muchas veces cosas diversas, de acuerdo a su disposición afectiva. Aquí juegan un papel fundamental las virtudes o los vicios que configuran el carácter, de los que luego nos ocuparemos.

Esto no significa, sin embargo, que la felicidad se encuentre en cualquiera de estos fines, como si la persona humana tuviera el poder de decidir qué es lo que calma y hace reposar su deseo de perfección, como tienden a pensar algunas escuelas también en psicología. La postura del Aquinate, en cambio, sostiene que hay un fin último verdadero, que no depende de la elección humana, y que cumple el apetito natural de felicidad. No se encuentra en santo Tomás la idea de la «elección» propiamente dicha del fin último.[209] El fin último es algo dado. Es cierto que la inclinación natural es a la «beatitud» o felicidad, que uno puede no saber en qué se encuentra exactamente, en qué se concretiza objetivamente. Para ello es necesario un procedimiento de esclarecimiento intelectual, que es imposible sin la rectitud del apetito. Este esclarecimiento puede no darse por negligencia o por otras causas, y así proponerse y buscar como fin último algo que no lo es. Pero eso no quiere decir que uno «elija» otros fines, sino que elige no poner los medios para algo que él conoce como necesario para el desarrollo de su naturaleza, que es conocer claramente el fin, y así se propone como fin aquello hacia lo que lo inclina su temperamento o sus vicios. Una vez conocido, uno no puede no conocerlo como tal, al menos que su juicio se corrompa por el error, pero puede no considerar actualmente lo que sabe habitualmente. Más adelante estudiaremos estos mecanismos. Sólo en sentido muy impropio se hablaría entonces de elegir el fin. En todo caso, si se lo elige, se lo pone a la altura de los medios, y al hombre como centro absoluto capaz de decidir el bien y el mal. Es el «egocentrismo»

---

deleitable lo dulce en que más se deleita el que tiene un mejor gusto. Y en modo semejante, el bien más completo es aquel que apetece como último fin el que tiene el afecto bien dispuesto.»

[209] Sobre este tema cf. el clarísimo artículo de B. E. Reyes Oribe, «¿Elegimos a Dios?», en *Sapientia*, 57 (2002) 113-143.

del que luego trataremos. En cambio, sí habla santo Tomás de la elección del fin «próximo» (*electio finis proximi*).[210]

Sintetizando: uno no puede no desear naturalmente la beatitud, aunque puede desear como aquello que lo hará feliz algo que es incapaz de procurarle esa dicha. Vemos entonces que nuestro autor distingue dos aspectos de la beatitud: por un lado el aspecto subjetivo, en qué cosa del sujeto consiste la felicidad o vida beata; por otro, cuál es el objeto que realiza la plenitud del sujeto. Si es evidente que uno no elige querer la felicidad, y en este sentido el fin último (subjetivo) es dado por naturaleza, no es menos cierto que uno no elige el fin último «objetivo», sino que lo descubre y acepta, o no.

Pero, ¿cuál es el fin último del hombre? Siendo el fin último el término de la operación propia del hombre, es necesario tener una idea, aunque sea sumaria, de la estructura entitativa y operativa del ser humano, lo que se suele llamar hoy la «estructura de la personalidad», que actualmente se considera como competencia de una «Psicología general» o de la «Psicología básica». Aquí no podemos entrar en el detalle, porque nos llevaría muy lejos en el ámbito del saber especulativo, mientras que en esta sede nos interesa una forma de saber práctico. De todos modos, creemos que esta presentación general servirá no sólo para la determinación de aquello en que consiste la perfección y felicidad del hombre (y por lo tanto, como veremos, su normalidad) sino también será muy útil como «fundamento antropológico» de todos los temas que seguirán en los capítulos sucesivos. Más adelante, en este mismo capítulo y luego de este esclarecimiento antropológico, volveremos sobre el tema del fin último y la felicidad para determinar en qué se cumple.

II. La estructura de la personalidad humana

1. El hombre como unidad psicosomática

El primero de los temas que sin duda es necesario, al menos brevemente, exponer es el de la relación alma-cuerpo (o, en griego, *psique-soma*). Y esto no por un

---

[210] Tal vez el texto más completo sobre el tema del fin y la elección sea *In III Sententiarum*, dist. 33, q. 2, a. 3, sol.

afán apriorístico (del todo ajeno al pensamiento aristotélico del Aquinate), sino porque es menester empezar por lo más general para después comprender lo particular.[211]

Este problema clásico de la filosofía, si bien no siempre puesto de modo explícito por todas las escuelas de psicología, al menos en estos términos, sin embargo define el modo de hacer psicología, y de su resolución dependen los temas ulteriores. Es por eso que creemos oportuno tratarlo aquí. Hoy aparece planteado en formas diversas: como problema mente-cerebro[212], en el tema de los trastornos psicosomáticos, etc. Sin embargo, creemos que no encuentra una solución más lúcida y equilibrada que en Aristóteles y santo Tomás. Como veremos, ella abre la mente a la comprensión de otros temas propios de la psicología que de otro modo restan insolubles, o no reciben toda la luz que podrían.

La psicología experimental del siglo XIX, apoyada en una filosofía positivista, o eliminó el problema del alma o lo relegó a la creencia. No otra cosa había hecho ya Kant en su Crítica de la Razón Pura.[213] Con mucha profundidad psicológica, Edith

---

[211] Esa es, por otra parte, la estructura del *De Anima* de Aristóteles. No hay que confundir esta manera de proceder con la del racionalismo wolffiano, para el cual, como hemos explicado, siendo la *psicología racional* parte de la metafísica, concebida en modo esencialista, trata a priori del alma como posible. Cf. *In II De Anima*, l. 1, n. 211.

[212] Así, en la conocida obra de K. R. Popper - J. C. Eccles, *The Self and its Brain*, Springer International, New York 1977; cf. también M. Bunge, *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, Tecnos, Madrid 1985.

[213] Cf. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, II Parte, II división, l. 2, c.1: «El problema de explicar la comunidad del alma con el cuerpo no pertenece propiamente a la psicología de que se trata aquí, porque se propone demostrar la personalidad del alma, aun fuera de esa comunidad (después de la muerte), y es, por tanto, en su sentido propio *trascendente*, si bien se ocupa de un objeto de la experiencia, pero sólo en cuanto cesa de ser objeto de la experiencia. Sin embargo, puede darse a esto una respuesta suficiente, según nuestro concepto doctrinal. La dificultad, que ha ocasionado ese problema, consiste, como es sabido, en la presupuesta heterogeneidad del objeto del sentido interno (alma) con los objetos de los sentidos externos, teniendo aquél el tiempo por condición formal de su intuición y éstos el tiempo y el espacio. Pero si se piensa que las dos especies de objetos no se distinguen en eso interiormente, sino sólo por cuanto la una *aparece* (es fenómeno) a la otra exteriormente y, por lo tanto, que lo que hay a la base del fenómeno de la materia, como su cosa en sí, puede acaso no ser tan heterogéneo, desaparece dicha dificultad y sólo resta la siguiente: cómo sea posible en general una comunidad de sustancias. Pero resolverla es cosa que cae fuera del campo de la psicología y, sin duda alguna, fuera del campo de todo

Stein, que fue estudiante de psicología de W. Stern[214], había diagnosticado así el mal de esta «psicología sin alma»: «Cuando se observa una ceguera tan incomprensible respecto de la realidad del alma, como la que encontramos en la historia de la psicología naturalística del siglo XIX, cabe pensar que la causa de esa ceguera y de la incapacidad de llegar a lo profundo del alma no reside simplemente en determinados principios metafísicos, sino en una inconsciente angustia de encontrarse con Dios.»[215]

Sin embargo, cosa para nada carente de importancia, se siguió hablando de alma, más allá de posturas conductistas extremas, o de algunas formas de monismo materialista psicobiologista. El mismo Freud, contrariamente a lo que se suele pensar, hizo amplio uso tanto del término *alma* (*Seele*), como del término *espíritu* (*Geist*). La psicoterapia, según el maestro de Viena, apunta al alma en sentido estricto, es la *cura del alma*, o eventualmente también del cuerpo, pero desde el alma.

> Psique es una palabra griega que en nuestra lengua significa *alma*. Por tanto, el «tratamiento psíquico» [«psicoterapia»] ha de llamarse *tratamiento del alma*. Podríase suponer que se entiende como tal el tratamiento de las manifestaciones morbosas de la vida anímica, mas no es ese el significado del término. «Tratamiento psíquico» denota más bien el tratamiento desde el alma, un tratamiento -de los trastornos anímicos tanto como corporales- con medios que actúan directa e inmediatamente sobre lo anímico del ser humano.[216]

Aún más, afirma Freud, la *psicología*, una de cuyas partes (su *fundamento*, dice en otra de sus obras[217]) es el psicoanálisis, es la *ciencia del alma*: «El psicoanálisis es una parte de la ciencia sobre alma, de la psicología. También se lo llama "psicología de lo profundo".»[218] El psicoanálisis busca ser, no una simple descripción experimental de los

---

conocimiento humano, como puede fácilmente juzgarlo el lector por lo que se ha dicho en la analítica, acerca de las potencias y las facultades fundamentales.»

[214] W. Stern, filósofo y psicólogo alemán, fue uno de los más conocidos estudiosos de la personalidad durante la primera mitad del siglo XX. Autor de la «psicología diferencial», él llama a su postura filosófica «personalismo». Discípulo suyo fue el famoso psicólogo de la personalidad americano Gordon Allport. Cf. W. STERN, *Psicología general desde el punto de vista personalístico*, Paidós, Buenos Aires 1951, 2 tomos.

[215] E. STEIN, «El castillo del alma», en *Obras selectas*, Monte Carmelo, Burgos 1997, 444-445.

[216] S. FREUD, «Psicoterapia (Tratamiento por el espíritu)», en *Obras*, vol. 1, Biblioteca Nueva, Madrid 1973, 1014.

[217] Cf. S. FREUD, «¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial», en *Obras completas*, vol. XX, Amorrortu, Buenos Aires 1990, 236.

[218] S. FREUD, «Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis» (1940), en *Obras completas*, vol.

fenómenos psíquicos, sino «una teoría abarcadora y coherente de la vida anímica».[219] En psicoanálisis, como es sabido, lo anímico es principalmente lo *inconsciente*: «No; la condición de conciente no puede ser la esencia de lo psíquico, sólo es una cualidad suya, y por añadidura una cualidad inconstante, más a menudo ausente que presente. Lo psíquico en sí, cualquiera que sea su naturaleza, es inconsciente, probablemente del mismo modo que todos los otros procesos de la naturaleza de los cuales hemos tomado noticia.»[220]

Más adelante nos ocuparemos del tema de lo inconsciente. De estas citas de Freud queremos sacar sólo un par de conclusiones: 1) Ellas revelan algo sobre lo que luego insistiremos: el carácter *regresivo* del pensamiento freudiano que toma como parámetro de lo superior, lo inferior; de lo alto, lo bajo; del acto, la potencia; la filosofía de santo Tomás sigue el modo exactamente inverso. 2) Ponen de manifiesto que la psicología contemporánea, al menos la práctica, y en su representante más significativo, pretende ser una visión sintética de la vida humana, y no sólo un conjunto de observaciones experimentales; tiende a ser una antropología o al menos a tenerla como base, lo que justifica esta introducción antropológica a nuestro estudio, que busca la clarificación de los principios fundamentales que permiten la comprensión de la personalidad humana.

Volviendo al tema que nos ocupa, ya antes que Freud, Nietzsche había considerado útil a los fines de la *transvaloración* conservar el milenario concepto de alma, pero reinterpretado, como instrumento fundamental para una transformación cultural.

> Hay que acabar con [...] el atomismo anímico [...] aquella creencia que concibe al alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un átomo: ¡Esa creencia debemos expulsarla de la ciencia! Dicho entre nosotros, no es necesario en modo alguno desembarazarse por esto de «el alma» misma y renunciar a una de las hipótesis más antiguas y venerables: cosa que suele sucederle a la inhabilidad de los naturalistas, los cuales, apenas tocan «el alma», la pierden. Pero está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis alma: y conceptos tales como «alma mortal» y «alma como pluralidad del sujeto» y «alma como estructura social de los instintos y afectos» desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia. El nuevo psicólogo al poner fin a la superstición que hasta

---

XXIII, Amorrortu, Buenos Aires 1996, 284.

[219] *Ibidem*, 288.

[220] *Ibidem*, 285.

> ahora proliferaba con una frondosidad casi tropical en torno a la representación de alma, se ha desterrado a sí mismo, desde luego, por así decirlo, a un nuevo desierto y a una nueva desconfianza.[221]

Este proyecto nietzscheano fue ampliamente realizado a lo largo del siglo XX, y hoy el concepto tradicional de alma está absolutamente oscurecido en la conciencia «colectiva» de la cultura occidental. Por ello es muy importante aclarar la noción de alma, redescubriendo su auténtico significado.

Es sabido, por eso aquí lo resumimos brevemente, que la solución aristotélico-tomista depende del hilemorfismo. Alma y cuerpo son respectivamente *forma substancial* y *materia* del compuesto viviente.[222] Todo ser vivo está constituido por estos dos coprincipios, que se relacionan como *acto* y *potencia* y, por lo tanto, son realmente distintos, aunque no siempre uno pueda existir sin el otro. Efectivamente, entre las almas, sólo la humana es capaz de subsistir separadamente. La forma es la que da el ser al compuesto («*forma dat esse*»), y, en el caso del alma, la *vida*, pues «la vida es el ser para los vivientes».[223]

El alma humana, no sólo da el ser al compuesto, como toda alma y toda forma, sino que además, por ser subsistente tiene el ser por sí.[224] Ella es más importante -ontológicamente- que el cuerpo, de tal modo que se puede decir con más propiedad que el cuerpo está en el alma, que no que el alma está en el cuerpo.[225]

El alma humana no se reduce a ser forma del cuerpo, sino que su actualidad excede la potencialidad de la materia.[226] Así, es llamada también *espíritu* (*spiritus*), o *mente* (*mens*), por sus facultades espirituales y por su capacidad de subsistir

---

[221] F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, 34.

[222] Santo Tomás acepta las definiciones aristotélicas del *De Anima*: alma es la entelequia de un cuerpo que tiene la vida en potencia, es decir un cuerpo natural organizado. No hay que entender esto como si el cuerpo organizado subsista como tal sin el alma; cf. Q. *De Anima*, a.1, ad 15.

[223] *Summa Theologiae* I q. 18 a. 2 in c.

[224] Por esto, no puede ser *educida* de la materia (no « emerge »), sino que es producida por *creación*; *Summa Theologiae* I q. 90 a.2.

[225] ARISTÓTELES, *De Anima* l.I, c. 5, 411 b 7; citado muchas veces por santo Tomás, por ejemplo, *De Spiritualibus Creaturis*, a. 3, sed contra V: «Philosophus dicit in I *De Anima* quod corpus non continet animam, sed magis anima corpus.»

[226] *Summa Theologiae* I q. 76 a. 1 in c.

separadamente. Ello no nos autoriza, sin embargo, a dividir el alma y el espíritu como si se tratara de dos sectores o principios del hombre diversos, condivisibles con el cuerpo.[227] Sin embargo, Santo Tomás acepta en algunos pasajes de su obra la tripartición paulina «espíritu, alma y cuerpo» (I *Tes* 5, 23). Pero no la refiere a la constitución entitativa del hombre, sino que las potencias espirituales -o el alma en cuanto las emana- son llamadas *espíritu*, en tanto que el alma es llamada *anima* en cuanto que anima el cuerpo.[228]

Esta distinción no nos autoriza tampoco a dividir la ciencia del hombre en dos, una que se ocuparía de la *psique* y otra del *espíritu*. Sin embargo, es cierto que santo Tomás emplea a veces el término «*animalis*» como sinónimo de lo que hoy se llama a veces «psíquico», es decir, correspondiente a los sentidos internos y la afectividad consiguiente, como veremos más adelante.

Hay psicólogos que parecen adoptar esta tripartición, y hablan del hombre como ser *bio-psico-espiritual*, aunque no siempre es claro en qué sentido. La postura de Frankl, por ejemplo, se debe entender en el contexto de la filosofía existencial que él sigue, y que no se puede conciliar con facilidad con la de santo Tomás.[229] Él habla de

---

[227] Un especialista en patrística oriental ha demostrado que tal es también la opinión de los Padres, cf. J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales*, 38-39.

[228] *Super I ad Thessalonicenses*, c. 5, l. 23, n. 137: «Tomando ocasión de estas palabras algunos dijeron que en el hombre una cosa es el espíritu, y otra el alma, afirmando que en el hombre hay dos almas, una que anima, y otra que piensa. Y esto es reprobado en *Ecclesiasticis Dogmatibus*. Por lo que se debe saber que éstas no difieren considerando la esencia, sino como potencias. Pues en nuestra alma hay ciertas facultades, que son acto de los órganos corporales, como las potencias de la parte sensitiva. Pero hay otras que no son actos de tales órganos, sino que están separadas de ellos, es decir, las potencias de la parte intelectiva. Y éstas son llamadas *espíritu*, en cuanto inmateriales y separadas en cierto modo del cuerpo, porque no son acto del cuerpo, y se llaman también *mente*, como se lee en Ef 4, 23: *Renovad el espíritu de vuestra mente*. Pero en cuanto anima, se llama *alma*, porque esto le es propio.»

[229] De opinión contraria, entre otros, es D. WYSS, *Die tifenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Vanderhoeck & Ruprecht, Götingen 1961. Este autor enumera a Frankl entre los autores que sostienen una concepción católica de la personalidad, junto con Caruso y Daim; p. 270: «En contraste con la teoría estructural de Freud [Frankl] propone un concepto "tomista" de la personalidad [...]»; p. 398: «Estar de acuerdo con la visión de Frankl en principio, en la medida en que deriva de una concepción del mundo aristotélico-católica, es estar de acuerdo con numerosos pensadores del pasado y del presente».

una «ontología pluridimensional»[230], que permitiría comprender los diversos niveles que conforman el ser humano. Cita a santo Tomás para decir que el hombre es una «*unitas multiplex*»,[231] pero dice que hablar de alma y cuerpo no es todavía hablar del hombre como unidad.[232] Aún más, «el análisis del problema cuerpo-alma ha dejado en

---

[230] Basada en las ideas del filósofo Nicolai Hartmann; cf. V. E. FRANKL, El *hombre doliente*, 95: «Sigamos, por ejemplo, a Nicolai Hartmann, que se expresa como sigue (*Der reale Aufbau der Welt*, Berlín 1949, p. 429): "El que pretende explicar la vida orgánica partiendo de fuerzas mecánicas y de relaciones causales, el que intenta concebir la conciencia partiendo de procesos físicos o la conducta del hombre partiendo de leyes psíquicas, choca con la ley de los estratos. Transfiere categorías de un estrato entitativo a otro estrato superior." Tendríamos ya aquí no menos de cuatro estratos en que se "fragmenta" el ser: el estrato de lo físico, de lo orgánico, de lo anímico y de lo espiritual». Cf. N. HARTMANN, *Ontología III. La fábrica del mundo real*, Fondo de Cultura Económica, México 1986, 211: «El mundo no tiene dos estratos, tiene por lo menos cuatro. Pues patentemente hay dentro de lo que se llamó sumariamente naturaleza un claro límite divisorio entre lo viviente y lo carente de vida, lo orgánico y lo inorgánico; también aquí existe una relación de superposición, una diferencia de altura en la estructura del ser, de leyes y de confrontación categorial. Y asimismo se ha puesto de relieve dentro de lo que se llamó espíritu una incisiva diferencia de esencia entre los procesos psíquicos y los dominios de contenidos objetivos de la vida colectiva del espíritu, que no pesa aquí menos que allí la distinción de lo meramente físico y lo viviente. Sólo que es una distinción a su vez enteramente distinta y no tan fácil de apresar inequívocamente. Pero en las regiones de los objetos de la ciencia se ha desarrollado con perfecta claridad en los dos últimos siglos. Es la distinción entre el objeto de la psicología, por un lado, y el de aquel gran grupo de ciencias del espíritu, por otro lado, que se divide según los variados dominios de la vida histórica del espíritu (ciencias del lenguaje, ciencias del derecho y del estado, ciencias sociales e históricas, ciencias del arte y de la literatura y otras).»

[231] Cf. V. E. FRANKL, *El hombre doliente*, 153: «La existencia humana, en suma, es *unitas multiplex*, por usar la expresión de Tomás de Aquino.» Esta expresión no se encuentra en ninguna parte de la obra de santo Tomás.

[232] *Ibidem*, 96: «¿Habrá que decir, pues -a tenor de los "estratos separados" en que la realidad se "fragmenta" según Heisenberg-, que el mundo está roto en pedazos? En modo alguno; fue el propio Hartmann el que enunció la tesis: "El mundo real posee una unidad, pero no la unidad de un principio, sino la de un orden".» Por ello (p. 137), «*no afirmamos en modo alguno que el hombre esté "compuesto" de cuerpo, alma y espíritu. Todo está unificado*; pero sólo lo espiritual constituye y garantiza lo "uno" ¿De dónde procede la "variedad en la unidad" del hombre? ¿De dónde viene la estructura humana estratificada? ¿La estructura escalonada del hombre? No de estar compuesto de cuerpo, alma y espíritu, sino del diálogo que sostiene, lo espiritual con lo corporal y lo psíquico: el hombre como espíritu está siempre adoptando una postura ante sí mismo en cuanto cuerpo y alma; el hombre como espíritu se enfrenta siempre consigo mismo en cuanto cuerpo y

claro que el hombre está condicionado, mas no constituido, por lo psicofísico»[233]. No es así en perspectiva tomista, pues alma y cuerpo son coprincipios, unidos como forma y materia. La forma es no sólo principio del ser, sino también, por ello mismo, causa de unidad. Por esto no se necesita un tercer factor o principio que una la materia y la forma, ni otra forma intermedia. El mismo ser por el cual el alma es una, comunicado al cuerpo hace del compuesto una verdadera unidad *entitativa* y no sólo *operativa* o de *orden*, un *sistema*.[234] En caso contrario, volvemos a la teoría platónica del alma sólo como motor del cuerpo, repetidamente rechazada por santo Tomás.[235] No es raro, pues, que para Frankl el «problema psicofísico» sea insoluble, pues los distintos niveles ontológicos o estratos que él reconoce en el hombre no parecen relacionarse como acto y potencia, y no pueden dar suficiente razón de la unidad sustancial del hombre.[236]

---

alma. Lo que él tiene frente a sí es el cuerpo y el alma; lo que "es" frente al cuerpo y el alma es el espíritu.» Sin embargo (p. 169), «el *bios* presupone una *physis*, la *psykhe* un *soma* y el espíritu un alma. Lo entitativamente superior presupone, pues, siempre algo entitativamente inferior»; cf. N. HARTMANN, *Ontología III. La fábrica del mundo real*, Fondo de Cultura Económica, México 1986, 220: las multiplicidades de estratos «por su tipo inferiores y más toscas son también las más básicas y sustentantes, mientras que las superiores, descansando en las anteriores, se elevan sobre ellas.» En la filosofía de Aristóteles y santo Tomás, en cambio, lo superior puede subsistir sin lo inferior, pero no al revés, pues el acto tiene primacía ontológica sobre la potencia.

[233] *Ibidem*, 169.

[234] Q. *De Spiritualibus Creaturis*, a. 3, in c. *Summa Theologiae* q. 76 a. 1 ad 5 ; q. 76 a 4 sed contra. El cuerpo, sin embargo, participa de ese mismo ser del alma en un modo derivado y menos noble ; Q. *De Anima*, a.1, ad 17; ad 18.

[235] Cf., por ejemplo, Q. *De Spiritualibus Creaturis*, a. 2, in c: «Platón afirmó que la substancia intelectiva, que se llama alma, se une al cuerpo por cierto contacto espiritual: lo que se entiende porque el que mueve o actúa toca lo movido o lo que recibe la acción, aunque sea incorpóreo [...]. Por lo que Platón decía, como refiere Gregorio, que el hombre no es algo compuesto de alma y cuerpo, sino que es un alma que usa un cuerpo, de tal modo que estaría en el cuerpo en cierto modo como el navegante en la nave [...]. Pero para refutar esta opinión basta un argumento, que da Aristóteles en II *De anima* [c. I, 312a] contra esta posición. Pues si el alma no se uniera al cuerpo como forma, se seguiría que el cuerpo y sus partes no tendrían el ser específico por medio del alma; lo que es evidentemente falso; porque quitada el alma, no se habla de "ojo" o "carne" o "huesos" "sino equívocamente, como en el caso de un ojo pintado o de piedra". Por lo que es manifiesto que el alma es forma [...].»

[236] V. E. FRANKL, El *hombre doliente*, 155: «Esto no viene a resolver el problema psicofísico; pero es posible que la ontología dimensional haga entrever por qué el problema psicofísico es insoluble.»

La imposibilidad de resolver el problema alma - cuerpo es común a varios autores de la escuela fenomenológica y existencial. Así, por ejemplo, Karl Jaspers, aún admitiendo la superioridad de la solución de Aristóteles y santo Tomás respecto del dualismo cartesiano[237], kantianamente considera la cuestión un tema que supera los límites del conocimiento humano.

> Para nosotros el tipo de concepción de Santo Tomás debe rechazarse lo mismo que el de Descartes. Importa en verdad abandonar las generalizaciones absolutas en favor del conocimiento preciso, aunque particular, que avanza paso a paso, pero nunca es dueño del conjunto. Pues el todo, simplemente por la esencia del conocimiento que realiza el hombre en el tiempo, es imposible para éste. El conocimiento es verídico sólo en el espacio de lo abarcable que nos queda abierto. Si queremos reconocer lo que tiene efectos tanto psíquicos como físicos en un todo desbordante, qué es primero entre ambos, desaparece para nosotros en la claridad de hechos determinados, palpables, que no son nunca ese todo.[238]

Responder a esta afirmación de Jaspers supone, no ya exponer la doctrina tomista sobre el alma y el cuerpo, sino sobre la inteligencia, su naturaleza y su alcance. La finitud del hombre no quita que su intelecto tenga cierta infinitud (potencial), y pueda captar aspectos absolutos de lo real.

Hay autores que distinguen el *alma* de la *psique*[239]. Entre ellos, por ejemplo, Carl G. Jung, como se ve en el siguiente texto.

---

[237] K. JASPERS, *Psicopatología general*, Beta, Buenos Aires 1963[3], 265: «Descartes quiso superar la vieja concepción, grandiosa a su manera, de lo viviente, según se mantenía de Aristóteles a santo Tomás; la concepción de la sucesión de etapas desde el alma nutritiva sobre la sensible hasta la pensante en la totalidad del ser físico-espiritual. En el alma inmaterial del hombre está la "forma substancial" del cuerpo humano. El cuerpo es por decirlo así ennoblecido, el alma materializada. No es afirmada una diferencia fundamental de esencia de lo físico y de lo psíquico.»

[238] *Ibidem*, 265.

[239] Cf., por ejemplo, la obra del psicoanalista inglés D. W. WINNICOTT, *La naturaleza humana*, Paidós, Buenos Aires 1993, 82: «La psique se forja a partir del material correspondiente a la elaboración imaginativa del funcionamiento corporal (que a su vez depende de la capacidad y del funcionamiento de un único órgano: el cerebro). [...] Por consiguiente, la psique constituye una unidad fundamental con el cuerpo merced a su relación con la función de los tejidos y órganos y con el cerebro, así como por el modo en que se entrelaza con éste a través de nuevas relaciones desarrolladas en la fantasía o mente, consciente o inconsciente, del individuo»; 83: «Para mí el alma es una propiedad de la psique así definida, y por lo tanto también depende, en definitiva, del funcionamiento cerebral, y puede estar sana o enferma. Sé que éste es un punto de vista personal contrario a las enseñanzas de casi todos los sistemas religiosos». La confusión terminológica y conceptual nos parece evidente. En general, para los psicólogos y psicoanalistas

> ALMA (Seele). En el curso de mis investigaciones sobre la estructura de lo inconsciente me he visto llevado a establecer una distinción conceptual entre alma y *psique* (v. *Psique*). Entiendo por psique la totalidad de los procesos psíquicos, tanto conscientes como inconscientes. Entiendo por alma, en cambio, un complejo funcional determinado y circunscrito, al que la mejor manera de caracterizarlo sería llamarlo «personalidad».[240]

Nos ocuparemos luego de una crítica más amplia de la postura de Jung, que se conecta con toda su teoría psicológica, sobre todo al tratar el tema del yo. El alma para Jung es un complejo, ligado a los fenómenos concientes, mientras que la psique engloba los fenómenos conscientes e inconscientes, y se conecta con el concepto nietzscheano de *Selbst*. Mostraremos cómo la teoría de Jung depende en gran medida, además de la filosofía modena, de sus experiencias espirituales. En lo que respecta al tema que aquí nos ocupa, nada aporta a la solución del problema psicosomático, pues los términos han perdido totalmente su significado clásico. Es sabido que «alma» deriva del término latino «*anima*», que a su vez es traducción del griego «*psiché*». En principio, por tanto, significan lo mismo. Sólo que algunos autores, a impulsos del proyecto nietzscheano de transvaloración, contraponen como signo de mayor profundidad la «psique» pagana a la latino-cristiana «alma», como también el «*ethos*» griego a la «moral» latina.[241] Fue un amigo de juventud de Nietzsche, el filólogo Erwin Rohde, el autor de un famoso e influyente libro sobre la inmortalidad del alma y la antigua religión griega, llamado, justamente, *Psyche*.

Por otra parte, en santo Tomás el alma no se identifica con los fenómenos concientes, pues justamente anima el cuerpo, y tiene además toda una serie de operaciones vitales no conscientes y aún no «psíquicas», en el extremadamente restringido uso común, es decir, no cognoscitivas ni apetitivas, como las vegetativas.

---

la psique es un conjunto de representaciones, y por lo tanto no es innata, sino que se hace con el tiempo. Las distinciones entre potencias, hábitos y actos, entre sustancia y accidente, entre coprincipios substanciales, etc., que tanto contribuirían a la claridad del discurso científico les son totalmente ajenas. Esto conduce a una visión extrinsecista y despersonalizada de la psique (que para nosotros es lo mismo que el alma) humana.

[240] C. G. JUNG, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona 1994, 491.

[241] Cf. I. ANDEREGGEN, «La ley y la gracia según Santo Tomás de Aquino», 390 (nota 74): « "Ethos", palabra griega -que origina el término "ética"- asumida por Hegel y Kierkegaard, se usa mucho hoy en teología moral; significa: la costumbre en sentido de contraposición a la abstracción del pensamiento; podría decirse: la costumbre en cuanto supera la abstracción de las leyes categoriales, en el lenguaje de Kant, al que Hegel se opone.»

El alma de Aristóteles y santo Tomás llega hasta la carne y los huesos, para decirlo en modo claro.

Sintéticamente, podemos distinguir las siguientes posturas acerca de la relación alma-cuerpo en la psicología contemporánea del siguiente modo:

1) El *monismo materialista*, que reduce el hombre a su cuerpo (biologismo, conductismo radical). Cercanos a esta postura están los que niegan la pertenencia del tema del alma al ámbito científico, aún sin negar que tal vez exista (positivismo);

2) El *paralelismo psicofísico*, que es una postura superficial, que no resuelve el problema alma-cuerpo, sino que se limita a constatar la correlación entre fenómenos psíquicos y fenómenos orgánicos (entre sus representantes se encuentran muchos psicólogos científicos, como Wundt y Köhler);

3) El *emergentismo*, que considera lo psíquico como un subproducto del organismo en su evolución en intercambio con el mundo (tiende a ser la postura de Freud, al menos en algunas de sus obras, y de muchos neurocientíficos). En esta línea, hay algunas posturas que se parecen a un *hilemorfismo materialista*, que reconoce la peculiaridad de lo psíquico, pero lo hace derivar siempre del cuerpo aún en el hombre (a esta postura, en modo confuso, se acercan algunos de los psicólogos científicos contemporáneos, como también algunos psicoanalistas que no siguen estrictamente el mecanicismo freudiano). Es como una reedición del aristotelismo materialista de los averroístas;

4) El *dualismo espiritualista*: es la postura clásica platónica o cartesiana, según la cual alma y cuerpo son dos substancias distintas, que entrarían en contacto extrínsecamente, en cuanto una comanda a la otra. Reaparece en algunos autores de psicología contemporánea, con ciertas variaciones (hemos visto, por ejemplo, la postura de Frankl; podemos mencionar también a John Eccles);

5) El *monismo espiritualista*, que tiende a reducir todo el hombre a su mente, a su *existencia* o a su libertad (es la postura de algunos autores humanistas y existencialistas);

6) Finalmente, tenemos la postura de santo Tomás, que hemos expuesto, quien considerando que alma y cuerpo forman una sola substancia, como coprincipios (respectivamente, forma y materia), sin embargo, en el hombre, el alma puede subsistir una vez corrupto el cuerpo, pues tiene el ser por sí.

Por su parte, potencias y órganos se relacionan análogamente a alma y cuerpo.[242] El alma es principio y raíz de todas las potencias, pero de algunas es sujeto inmediato, de las espirituales, mientras que de otras el sujeto es el «compuesto».[243] De este modo se entiende por qué la alteración orgánica produce un trastorno en las facultades anímicas, y aún más, la pérdida de un órgano puede ocasionar la pérdida de la potencia correspondiente, que no existe ya más que en potencia en la materia, y en virtud en el alma: «Destruido el sujeto, no puede permanecer el accidente. Por lo que, corrompido el compuesto, este tipo de potencia no existe más en acto; sino que permanece sólo en virtud en el alma, como en su principio y raíz». Las potencias espirituales emanan del alma directamente, las otras, el alma tiene la facultad de producirlas en el compuesto, del que emergen, por así decir.[244]

El hombre tiene su unidad desde el espíritu. Así como el cuerpo tiene el ser desde el alma, y por lo tanto la expresa y manifiesta, así también las potencias inferiores vienen de las superiores, de las que reciben su energía. Si bien en el orden de la operación las potencias de la parte intelectiva dependen de las sensitivas y de las vegetativas[245], sin embargo, esto no implica que sean sustentadas por ellas, sino más bien que éstas emanan de las superiores, que las *envían* como sus servidoras para mantenerse y crecer, y recibir noticia del mundo.[246]

Santo Tomás distingue cinco géneros de potencias: *vegetativas*, *sensitivas*, *apetitivas*, *motrices* e *intelectivas*. Estos cinco géneros se distinguen por sus objetos.[247] El primero, que tiene por objeto el *cuerpo animado*, contiene las potencias de *nutrición*, *crecimiento* y *reproducción*. El segundo, que tiene por objeto *todo cuerpo*, y no sólo el cuerpo animado, contiene las potencias del *conocimiento sensible*, sean los cinco

---

[242] *Quaestiones quodlibetales*, quod. 3 q. 2 a. 2; *In II de Anima*, l. II, n. 239.
[243] *Summa Theologiae* I q. 77 a. 8 in c ; *Ibidem*, I q. 77 a. 5.
[244] *Summa Theologiae* I q. 77 a. 6.
[245] *Summa Theologiae* I q. 77 a. 7 in c.
[246] Esta visión participacionista de las potencias no es sólo propia de nuestro autor, sino común a los grandes autores del Medioevo, inspirados en la visión jerárquica del cosmos del profundo Pseudo-Dionisio Areopagita, teólogo cristiano del siglo V, y una de las autoridades más importantes en el siglo XIII. Cf. también ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium de Divinis Nominibus*, c. VII, 8.
[247] *Summa Theologiae* I q. 78 a. 1.

sentidos exteriores, sean los *interiores*. El quinto género, es el más universal, y se refiere no ya a sólo los cuerpos, sino a *todo ente*; comprende la potencias *intelectivas* y la *voluntad*. El tercero, *apetitivo* cuyo objeto son las *cosas exteriores en cuanto fin*, y comprende los *apetitos concupiscible* e *irascible*. El cuarto género, que tiene por objeto las *cosas exteriores como término de la operación*, e incluye la capacidad *motriz*.[248] En nuestra exposición nos centraremos especialmente en las potencias cognitivas y en las afectivas, sean éstas pertenecientes a la *pars sensitiva*, o a la *pars intellectiva* o *mens*. Como veremos, y ya para Arsitóteles[249], la parte sensitiva, aunque no reductible totalmente a la intelectiva, en el hombre es, en cierto modo, racional *por participación*, en razón justamente de la unidad substancial de alma y cuerpo.

2. La dimensión cognitiva

A. El conocimiento sensitivo

a) Los sentidos externos

No es evidentemente nuestra intención hacer aquí una presentación detallada y completa de la teoría del conocimiento tomasiana. Es un tema muy estudiado, así que remitimos a la bibliografía sobre el tema.[250] Aquí diremos sólo algunas cosas fundamentales para no apartarnos de nuestra meta principal, que es esclarecer la praxis de la psicología.

Antes que nada es necesario decir algo sobre la esencia del conocimiento humano.[251] Según santo Tomás, en todo conocimiento se da una posesión *inmaterial* de la forma de la cosa conocida. Si la posesión de la forma fuera simplemente material, en vez de poseerse la cosa como conocida, se sería esa cosa físicamente. La piedra posee su forma físicamente, la potencia cognoscitiva, en cambio, inmaterialmente,

---

[248] Para tener una visión de la concepción escolástica de esta facultad, que aquí no podremos tratar, cf. ALBERTO MAGNO, *Liber de principiis motus processivi*.

[249] Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l. I, c. 13, 1102 b 13-15.

[250] Cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987; C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona 1978; G. ZAMBONI, *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, Verona 1934; M. DOMET DE VORGES, *La perception et la psychologie thomiste*, A. Roger et F. Chermoviz, Paris 1892; etc.

[251] La esencia del conocimiento es tema propio de la metafísica, por ello aquí no vamos más allá (Cf. F. CANALS VIDAL, *op. cit.*).

intencionalmente. Así sucede en todo tipo de conocimiento, aún en el de nivel sensitivo, que se dirige al conocimiento de las formas accidentales de la cosa. Esto hace del sensible un verdadero conocimiento, aunque primitivo, porque se posee la forma de la cosa con cierta inmaterialidad, no siendo informados por ella como su materia, sino recibiéndola como la forma de otra cosa; pues conocer, según la famosa fórmula aristotélica, es «hacerse otro en cuanto otro».[252]

A pesar de este primitivo grado de inmaterialidad, el conocimiento de este nivel no es desinteresado, sino que está estrechamente ligado a las necesidades del organismo. Los sentidos se ordenan intrínsecamente a hacer conocer lo que es vital para la naturaleza del animal, tanto individual como específica. En el hombre, los sentidos sirven además a una finalidad más elevada, al conocimiento intelectual. Con Aristóteles, el Angélico afirma la existencia de cinco sentidos externos: *tacto*, *gusto*, *olfato*, *oído*, *vista*. A cada sentido corresponde un género de objetos, en los que se contienen extremos contrarios: por ejemplo, el oído tiene por objeto el sonido, que va de lo grave a lo agudo.

El *tacto* es el más fundamental de los sentidos, del cual no carece ningún animal.[253] Cualquier animal, por primitivo que sea, aunque sea unicelular, posee el tacto. En todos los demás sentidos hay algo del tacto, pues en él se cumple la esencia de lo sensorial. Acabamos de decir que los sentidos sirven principalmente para distinguir aquellas cosas que son útiles para la supervivencia del animal. En orden a esto, el sentido más importante es el tacto, porque se refiere a cualidades que manifiestan del modo más inmediato el carácter de conveniente o no a la vida (como el frío y el calor).[254]

Además, para el Aquinate, el tacto no es un sólo sentido, sino un género que contiene varios sentidos específicos.[255] Incluso el gusto parece ser una especie

---

[252] Desde el punto de vista subjetivo, cf. Q. *De Anima*, a. 13, in c.

[253] *In II De Anima*, l. 3, n. 260.

[254] *In de sensu et sensato*, l. II, n. 21.

[255] *Summa Theologiae* I q. 78 a. 3 ad 3. Hoy se suelen distinguir al menos: el sentido del calor y del frío, el sentido de la presión, el sentido del dolor. Sería interesante analizarlos detenidamente, en perspectiva tomista, y ver hasta qué punto estas distinciones son fundadas. Santo Tomás distingue: el sentido del calor y del frío, de lo húmedo y de lo seco, de lo rugoso y de lo liso, de lo duro y de lo blando. El tema del sentido del dolor, es un problema aparte, que no podemos aquí discutir. Santo Tomás oscila entre considerarlo como cognoscitivo o como apetitivo; en la

circunscrita de tacto[256], y se orienta sobre todo a conocer lo conveniente o inconveniente para alimentarse.[257] Estrechamente unido al gusto está el sentido del olfato, por el que se distingue el alimento adecuado, no sólo presente, sino lejano.[258]

Pero los sentidos más perfectos son la vista y el oído, que dan a conocer la realidad más ampliamente, y por ello son auxiliares muy importantes de las potencias cognitivas superiores.[259] En particular, el sentido de la vista es en el hombre el que más ayuda al intelecto. Por ello, la visión le produce gozo por sí misma, más allá de la utilidad. [260] La vista tiene una importancia enorme en la vida del hombre porque, ordenándose todos los sentidos al intelecto, que es la facultad humana por excelencia, aquel sentido que más hace conocer es más útil al intelecto y, por lo tanto, más amado.

Los sensibles que determinan cada sentido, y que son percibidos por sólo uno de ellos son llamados *sensibles propios*. Así, el sensible propio de la vista es el color y la

---

primera dirección, distinguiendo el dolor de la tristeza cf. *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 9: «tristitia et dolor hoc modo differunt, quod tristitia est quaedam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocumenti et terminata in operatione appetitus et ulterius in transmutatione corporis, sed dolor est secundum passione corporalem; unde Augustinus dicit XIV De civitate Dei quod 'dolor usitatus in corporibus dicitur'; et ideo incipit a laesione corporis et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente»; en la Summa Theologiae, en cambio, pone siempre al dolor entre las pasiones del apetito concupiscible, junto con la tristeza. En todo caso hay que recordar que lo cognoscitivo y lo apetitivo no son géneros unívocos, sino análogos. Como tales, no están divididos en especies unívocas, sino analógicas. Por este motivo, la diferencia neta que hay entre lo apetitivo y lo cognoscitivo a nivel espiritual, a medida que descendemos en la escala del ser, se va haciendo menos neta. En todo caso, nos parecen interesantes estas consideraciones de un especialista en el tema: «No se puede hablar de un sentido del dolor como se habla del sentido del tacto o de la vista. Hay una cualidad en el dolor que no puede lograrse intensificando otras impresiones sensoriales sino sólo estimulando ciertos grupos de fibras nerviosas. Pero esto no prueba la existencia de un sentido del dolor específico» y «la sensación producida por las impresiones sensoriales se halla siempre supeditada a la presencia de objetos. Esto no se cumple en el caso del dolor. El dolor de la piel, como hemos visto, se produce por varios factores y la sensación de dolor no se refiere a la cualidad de lo que produce la irritación» (F. J. J. BUYTENDIJK, *Pain*, trad. esp. *Teoría del dolor*, Troquel, Buenos Aires 1965, 52).

[256] *Summa Theologiae* I q. 78 a. 3 ad 4.

[257] *In de sensu et sensato*, l. II, n. 21.

[258] *Ibidem*, n. 23.

[259] *Ibidem*, n. 25.

[260] ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. I, c. 1, 1 980a 21-27; cf. *In I Metaphysicorum*, l. 1, c.1.

luz (su razón formal), el del oído es el sonido, el del olfato el olor, el del gusto el sabor, y el del tacto el género de lo táctil, que contiene varias especies, como ya dijimos.

Además de estos sensibles propios, hay otros que pueden ser captados por más de un sentido, y reciben el nombre de *sensibles comunes*. Estos sensibles son percibidos por cada sentido externo mediante el sensible propio. Por ejemplo, la figura se presenta a la vista a través de los colores, de los que es como el sujeto. Los sensibles comunes ponen de manifiesto la articulación de la realidad, y sus configuraciones. Y esto no es una construcción de la psique humana, ni una elaboración de los datos sensoriales brutos, sino que viene dado ya en la sensación. En general, se suelen enumerar entre los sensibles comunes aquellas cualidades que son más próximas a la cantidad, pues son como determinaciones del continuo: la figura, tamaño, número, movimiento y quietud. [261] En cambio, hay otros objetos, los sensibles *per accidens*, que no son captados directamente por ningún sentido externo, ni a través de sus sensibles propios, como los sensibles comunes, sino que son objeto de otras potencias, que suponen sin embargo la operación de los sentidos exteriores. Entre los sensibles *per accidens* se cuentan la substancia, la utilidad y nocividad, el carácter de pasado, etc.

b) El sentido común y la imaginación

Al pasar al tema de los *sentidos interiores* nos acercamos un poco más a problemáticas que interesan a la praxis de la psicología. En realidad, la mayor parte de los fenómenos de que trata la psicología de hoy pertenece a esta esfera -a la que llaman a veces «psique», y santo Tomás «animal»-, pues a sus exponentes parece serles difícil superar este nivel y llegar a las potencias espirituales, que no distinguen y confunden frecuentemente con los sentidos internos y la afectividad sensible. Los sentidos interiores se cuentan entre las potencias ligadas a órganos corporales, y tienen por objeto determinaciones *particulares* de las cosas corporales, es decir, no se alcanza por ellas el conocimiento de lo universal. Santo Tomás distingue, con Averrores, cuatro sentidos internos: el sentido común, la imaginación o fantasía, la estimativa o cogitativa, y la memoria. Esta división se hace según la diferencia de objetos de cada potencia, que es el modo adecuado de distinguirlas. Por olvidar este criterio y regirse

---

[261] *In de sensu et sensato*, l. 2, n.29.

sólo por criterios fisiológicos, la psicología contemporánea ha perdido de vista la distinción entre estas potencias, de las que sólo reconoce la memoria.

El primero de los sentidos internos es el *sensus communis*, que literalmente se traduce *sentido común*. Se llama así porque es «común raíz y principio de los sentidos exteriores»[262]. Los sentidos externos emanan del sentido común, que es su fuente, y los actos de aquéllos terminan en éste.[263] Se suele decir por ello que el sentido común es como la *conciencia sensible*[264], porque con el sentido común se conoce lo que conocen los sentidos externos, que son como sus instrumentos, y además el acto de conocer del sentido exterior. Al punto que, dice santo Tomás, «el sentido común siente por la vista y por el oído y los otros sentidos propios».[265] La capacidad de sentir deriva a los órganos de los sentidos externos del sentido común, que es su raíz y la precontiene: «La energía sensitiva está presente en el sentido común radicalmente y menos dividida».[266]

Es necesario afirmar la existencia de este sentido por dos razones: para conocer los actos de los sentidos externos, que éstos por su materialidad no pueden percibir (el ojo no ve que ve, ni el tacto toca que toca); y para tener un conocimiento unificado de la realidad sensible[267]: gracias al sentido común se puede distinguir no ya lo blanco de lo negro, cosa que hace la vista misma, sino lo blanco de lo dulce.[268]

La percepción así unificada y distinta es recibida del sentido común por otra potencia o sentido interno, llamado *vis imaginativa*, *imaginatio* o *phantasia*, es decir,

---

[262] *Summa Theologiae* I q. 78 a. 4 ad 1.

[263] *In III de Anima*, 3.

[264] Cf., por ejemplo, M. DOMET DE VORGES, *La perception et la psychologie thomiste*, 61: «Le sens commun est comme la conscience sensible».

[265] *In de sensu et sensato*, 19.

[266] *In III de anima*, l. 5.

[267] Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, 115: «Además, y por esto, el sentido común recoge, unifica, o para ser más exactos, en el sentido común *llegan a ser recogidos y unificados* los datos actuales particulares de cada sentido respecto a un objeto particular: la unidad del objeto, fragmentada por las particulares aprehensiones de cada uno de los sentidos, se reconstruye por la unidad fundamental de la sensibilidad en el sentido común. Adviértase sin embargo que el sentido común no "estructura" el objeto en sentido "gestaltista": el objeto está ya estructurado en la primera aprehensión, hecha por los sentidos externos, en cuanto que cada sensible propio es *inseparable* y está acompañado siempre por algún sensible común.»

[268] *Summa Theologiae* I q. 78 a. 4 ad 2.

imaginación o fantasía.[269] A veces, los autores medievales, y santo Tomás con ellos, hablan de los sentidos internos llamando a todos (o al menos a la fantasía, cogitativa y memoria, es decir las potencias sensitivas que actúan aún sin la presencia de la cosa conocida) en modo global e indistinto «imaginación». Otras veces, reservan el nombre de imaginación sólo a la fantasía y la distinguen de los otros sentidos interiores.[270] Aquí nos interesa la imaginación como potencia particular. Su función es retener y conservar, y posteriormente «formar» la *imagen* (*phantasma*) de lo conocido a través de los sentidos externos y el sentido común.[271]

La imaginación, reproduce en sí la inmutación recibida del sentido, formando la imagen que será el punto de partida de la actividad de los otros sentidos interiores.[272]

Finalmente, la fantasía puede asociar y disociar estas formas o imágenes, de modo tal de formar nuevos objetos, jamás percibidos.[273] Aquí reaparece un tema, que encontraremos también en el tratamiento de las otras potencias: el de la especificidad de las potencias del hombre aún a nivel sensible. Los sentidos internos del hombre tienen operaciones de las que los de los otros animales carecen, a pesar de poseer las mismas potencias. Estos, aunque tienen la potencia imaginativa, no la tienen en grado tan perfecto como el hombre, que posee la facultad combinatoria, que le permite usar la imaginación en modo creativo; aunque, por otro lado, muchas veces le hace percibir la realidad de modo distorsionado. Así, adjunta frecuentemente a los

---

[269] Sobre la función propia de los sentidos exteriores, el sentido común y la fantasía, cf. Q. *De Anima*, a. 13, in c.

[270] Por ejemplo, cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, inq. IV, tract. I, sect. II, q. 2, tit. 1, 358: «Imaginativa se entiende de dos modos: o en modo general, significando cualquier fuerza que conoce las formas sensibles, sin la materia, y así la entiende san Agustín; de este modo todas [las potencias sensitivas internas que actúan aún sin la presencia física de lo conocido] están por la imaginación; pero si se entiende la imaginación sólo como la facultad que actúa sobre estas formas en la parte anterior del cerebro, como lo hace Damasceno, diciendo que *el órgano de la imaginación es el ventrículo anterior del cerebro*, de este modo se distingue de la cogitativa, que compone, y de la memorativa, que conserva.»

[271] *Summa Theologiae* I q. 78 a. 4 in c.

[272] *Quaestiones Quodlibetales*, quod. V, q. 5, a. 2, ad 2.

[273] *Summa Theologiae* I q. 78 a. 4 in c.

datos de los sentidos aspectos y un contexto imaginado, que no siempre se corresponden con la realidad.[274]

c) La cogitativa y la memoria

Los sentidos internos se pueden dividir en dos grupos: los que algunos tomistas llaman «formales», y los «intencionales». Los sentidos *formales*, se dirigen a la captación de las formas sensibles, y los sentidos *intencionales*, están ordenados al conocimiento de las *intentiones insensatae*.[275] Entre los primeros se cuentan el sentido común y la imaginación; entre los segundos, la *vis estimativa* o *cogitativa* y la *memoria*.

El sentido común y los externos, y la fantasía, se ordenan a la percepción de los así llamados «sensibles *per se*», sean los sensibles propios de cada sentido, que son los

---

[274] M. MANZANEDO, *La imaginación y la memoria según santo Tomás*, Herder, Roma 1978, 103-104: «Una propiedad típica (aunque no exclusiva) de la fantasía es su frecuente falsedad: el representarnos las cosas de modo distinto a como son en realidad. Lo cual acontece especialmente cuando se trata de cosas ausentes. [...] Es la fantasía -y no los sentidos externos- la verdadera causa de que nos equivoquemos y de que formemos juicios desacertados acerca de los objetos sensibles. Pues los sentidos externos representan las cosas como son, mientras no haya ningún impedimento en el "medio" o en el órgano sensitivo. En cambio, la fantasía representa muchas veces las cosas de modo distinto a como son en sí mismas y a como se presentan a los sentidos externos». Según Jean-Claude Larchet, en la concepción de los Padres orientales la imaginación juega un rol preponderante en el camino a la «alienación mental» a que conduce el apartarse de Dios y la afección desordenada de las creaturas; cf. J.-C. LARCHET, *Therapeutique des maladies spirituelles*, Cerf, Paris 1997, 59: «Car l'homme, en ignorant Dieu, acquiert des choses une connaissance qui, ne correspondant plus à leur être véritable, peut être considérée come une fiction, un produit de son imagination, un fantasme».

[275] El fundamento es *Summa Theologiae* I q. 78 a. 4 in c. Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, 191-195; también, 196-197: «Decimos que *forma* es el contenido ontológicamente *neutro* de los objetos, tal como es dado por las cualidades exteriores (los "sensibles per se"); *intentio* es un contenido de valor real que se funda en la naturaleza del objeto e interesa la naturaleza del sujeto: pero es siempre un contenido concreto, o sea ligado a los objetos y sujetos particulares y por esto puede denominarse aún en cierto sentido "sensible". Las "intentiones insensatae", de las que habla Sto. Tomás, coinciden exactamente con los "sensibles per accidens".»; 198: «La "intentio" en general significa el modo de ser que tienen los objetos en cuanto son conocidos, y bajo este aspecto también la "forma" pertenece al orden intencional: más aún, se dice "intencional" también el modo de ser que tiene el sensible en el medioambiente, como se ha dicho. La "intentio" en sentido gnoseológico riguroso dice relación al *significado* concreto que tienen los objetos para el animal y para el hombre, y entonces se refiere estrictamente sólo a los contenidos de la *cogitativa* o *distinctiva* (y estimativa) y de la memoria, o sea del cuarto y quinto orden.»

que inmutan directamente a los sentidos externos, sean los sensibles comunes, captados por ellos (especialmente por la vista y el tacto, pero no sólo) a través de sus sensibles propios, y cuya nitidez se logra con la participación del sentido común (que los percibe integrados) y la fantasía.

Pero hay ciertos aspectos de las cosas que no son percibidos por estos sentidos (*intentiones quae per sensum non accipiuntur*), que son el objeto de un nuevo par de potencias, una de ellas *aprehensiva* (estimativa), la otra *retentiva* y evocativa (memoria), que se relacionan entre sí análogamente al sentido común y la imaginación, en su propio nivel.

> A la recepción de las formas sensibles se ordena el *sentido propio* y el *común*: de cuya distinción se hablará luego. A la retención y conservación de estas formas se ordena la *fantasía*, o *imaginación*, que son lo mismo: pues la fantasía o imaginación es como un archivo de las formas captadas por los sentidos. Pero a aprehender las intenciones que no se captan por los sentidos, se ordena la fuerza *estimativa*. Y a conservarlas, la fuerza *memorativa*, que es un archivo de este tipo de intenciones.[276]

La *vis estimativa*, que en el hombre se llama *cogitativa*, se ordena a la captación de estas *intenciones* (valores concretos), como el carácter de conveniente o nocivo, de amistad o enemistad. Así, la oveja que ve venir al lobo, lo reconoce como su enemigo, el pájaro sabe que la ramita es útil para la construcción del nido, etc.[277] Si bien es un conocimiento que va más allá de lo que presentan los sentidos exteriores, estamos todavía en el orden sensorial, porque no supera lo individual material, y además -de por sí- se ordena totalmente a las necesidades biológicas del individuo o de la especie.

Lo que la psicología moderna llama «instinto», en la visión tomista no pertenece tanto al orden afectivo, cuanto al cognoscitivo, sobre todo a la estimativa. En realidad, santo Tomás usa el término «*instinctus*» en un modo múltiple. Literalmente, *instinctus* significa impulso. El Doctor Común considera una acción como instintiva, cuando el que la realiza es como impulsado interiormente (y no violentamente) a realizarla, más allá de la deliberación. [278] Así, son instintivas las

---

[276] *Summa Theologiae* I q. 78 a. 4 in c.

[277] Cf., por ejemplo, Q. *De virtutibus in communi*, a. 6, in c.

[278] Cf. A. Milano, *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso d'Aquino*, Desclée & C. - Editori Pontifici, Roma 1966, 71: «Allora l'*interiorità*, la *determinazione necessitante*, la *strumentalità*, la *mancanza di coscienza riflessa immediata*, la *finalità* e la *partecipazione* costituiscono i caratteri

acciones de los animales, que se guían por una especie de juicio natural que produce su capacidad estimativa, sin una deliberación en sentido estricto. Pero, santo Tomás llama instintivas algunas actividades superiores (como la captación de los primeros principios o la tendencia de la voluntad al bien), y aún sobrenaturales.[279] Por ejemplo, el santo, cuando es movido directamente por Dios, en virtud de los dones del Espíritu Santo, obra por un instinto o impulso superior.[280]

Aquí hablamos pues de instinto en un sentido limitado y parcial, en cuanto una facultad sensitiva impulsa naturalmente desde el interior y sin deliberación a un determinado comportamiento. En este sentido, no sólo la estimativa obra instintivamente, sino que el mismo conocimiento sensitivo inferior es capaz de producir algunas respuestas instintivas primitivas. Esto si bien es propio de los animales, no está totalmente ausente en los hombres, como afirma el Aquinate en el siguiente pasaje, por ejemplo: «Pues vemos que naturalmente la parte se expone, para conservar el todo: como la mano se expone espontáneamente, sin deliberación, por la conservación de todo el cuerpo».[281] Es lo que hoy se llama «acto reflejo».

Sin embargo, el instinto, aún en los animales, no es reductible al mero reflejo. El animal posee una actividad psíquica, más o menos desarrollada, según las especies, aunque sólo de nivel sensitivo.[282] La actividad instintiva de la estimativa es la guía de su conducta y es la que principalmente mueve la vida afectiva.

> El apetito sensitivo en los otros animales es por naturaleza movido por la virtud estimativa; como la oveja, estimando que el lobo es su enemigo, teme. Pero en lugar de la virtud estimativa, como

---

precipui della nozione di istinto, i principi che acompagnano e condizionano le diverse predicazioni nei diversi gradi dell'ordine naturale.»

[279] *Ibidem*, 69.

[280] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 68 a. 1 in c.

[281] *Summa Theologiae* I q. 60 a. 5 in c.

[282] Cf. J. MARITAIN, «Approches sans entraves», en J. ET R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. XIII, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse - Éditions Saint Paul, Paris 1993, 649: «En su *Vocabulaire technique de la Philosophie*, Lalande definió al instinto: "Conjunto complejo de reacciones exteriores determinadas, hereditarias, comunes a todos los animales de una especie y adaptadas a una meta de la que el ser que actúa generalmente no tiene conciencia". Tal definición no es aceptable a menos que, en lugar de decir "conjunto complejo de reacciones exteriores", se diga "conjunto complejo de *operaciones mentales* coordinadas y de maneras de actuar determinadas...". Innumerables ejemplos del comportamiento animal muestran cuán es vana la pretención de reducir el instinto a un encadenamiento de reflejos.»

> se dijo antes, en el hombre está la cogitativa; que por algunos es llamada *razón particular*, porque combina las intenciones individuales. Por lo que en el hombre el apetito sensitivo es naturalemente movido por ella.[283]

En realidad, la estimativa mueve al apetito en el caso en que lo apetecido no sea inmediatamente percibido como conveniente por los sentidos. Pero no sólo por la estimativa, o en el hombre la cogitativa, son movidos los apetitos, sino incluso por la imaginación y los sentidos.

> El apetito sensitivo está hecho para ser movido no sólo por la estimativa, en los otros animales, y por la cogitativa, en el hombre, que a su vez es dirigida por la razón universal; sino también por la imaginativa y el sentido. Por eso experimentamos que el irascible o el concupiscible se oponen a la razón, porque sentimos o imaginamos algo deleitable que la razón prohibe, o triste, que la razón ordena.[284]

Pero, a su vez, la disposición afectiva orienta a su modo la evaluación de la estimativa, como veremos más adelante, al tratar de la prudencia.

En el hombre, la estimativa no opera de manera puramente instintiva, sino como una cierta «razón particular», de modo que lo útil y lo nocivo se distinguen por una cierta comparación (*collatio*). Éste es un tema que profundizaremos más adelante, porque es a través de la razón particular o «*cogitativa*» que la razón universal influye sobre las pasiones.

El otro «sentido intencional», la última potencia cognoscitiva del orden sensitivo que nos queda por considerar, es la *memoria*. Como todas las potencias sensitivas, la memoria tiene por objeto algo *particular* y *material*, y no alcanza *per se* lo universal en sentido estricto, que es objeto del intelecto.[285] Como sentido intencional la memoria tiene por objeto esas «*intentiones quae per sensum non accipiuntur*». La memoria no sólo conserva las intentiones captadas por la cogitativa, sino que su propio objeto, lo pretérito, es una «*intentio insensata*».[286]

Lo que diferencia las dos potencias sensitivas conservativas y evocativas, es decir la *fantasía* y la *memoria*, es como hemos ya dicho, que la primera capta sólo las *formas* sensibles, en tanto que la segunda, las *intenciones*. Profundizando, se debe decir que, ambas potencias se refieren a la misma imagen o «fantasma», pero de modo

---

[283] *Summa Theologiae* I q. 82 a. 3 in c.

[284] *Summa Theologiae* I q. 81 a. 3 ad 2.

[285] Cf. *Summa Theologiae* I q. 78 a. 1. También, *In de memoria et reminiscentia*, l., n. 326.

[286] *Summa Theologiae* I q. 78 a. 4 in c.

distinto. La primera la considera en sí misma, casi abstractamente, sin referencia a la cosa que representa, en tanto que la memoria se dirige al fantasma, «reconociéndolo» como *semejanza* de algo sentido anteriormente.[287]

Gracias a la memoria percibimos nuestra propia duración en el tiempo y reconocemos las cosas como anteriormente percibidas. En efecto, el Aquinate no sólo dice que la memoria «ubica» un hecho en el tiempo. Pues no sólo se recuerda con la memoria la relación temporal entre determinados sucesos, sino también otras cosas, como las características físicas de un lugar, por ejemplo de una ciudad, o los rasgos de una persona.[288] Se puede, pues, recordar a partir de distintas «*intentiones*», a partir de un tiempo determinado, a partir de la semejanza o de la contrariedad, o de algún tipo de proximidad. Lo que aúna a todas estas formas de recordar es que lo recordado se reconoce como ya conocido: «Pues siempre que el alma recuerda [*memoratur*] afirma que ella antes oyó algo, o lo sintió, o lo entiendió.»[289]

Entre lo que se recuerda como ya conocido o sentido, se encuentra uno mismo, (al nivel que nos encontramos ahora, es decir, lo que de uno mismo es cognoscible por los sentidos) el propio cuerpo en su duración real, los actos de conocimiento sensitivo, los sentimientos que uno ha tenido, etc. Es llamativo que santo Tomás, al tratar el tema de la memoria, con frecuencia se refiere al recuerdo de personas, e incluso al reconocimiento de uno mismo. La memoria no actúa sólo cuando lo recordado está ausente, sino que puede funcionar, y de hecho la experiencia muestra que funciona, estando presente lo recordado. Pues se recuerda que esto que ahora perciben mis sentidos yo lo he conocido antes. En el siguiente texto, comentando al Estagirita, santo Tomás muestra que ésta es la opinión de Aristóteles, y pone el ejemplo del recuerdo de sí, lo que demuestra que la memoria juega un rol importante en el conocimiento de la propia identidad.

> Por lo que es evidente que no es la intención del Filósofo decir que la memoria no pueda ser de las misma cosas que están presentes, sino sólo de las pasadas. Pues uno se puede acordar no sólo de

---

[287] *In de memoria et reminiscentia*, l. III, n. 343.

[288] Comentando los distintos criterios que se siguen en la reminiscencia, en particular el de la semejanza, santo Tomás dice: me viene a la mente Sócrates, y en seguida lo asocio con Platón, porque ambos son semejantes en sabiduría; o pensando en Héctor, recuerdo a Aquiles, su enemigo. Cf. *In de memoria et reminiscentia*, l. V, n. 363.

[289] *In de memoria et reminiscentia*, l. I, n. 307.

> los hombres que han muerto, sino también de los que viven, como también de uno mismo uno puede decir que se acuerda, según aquello de Virgilio: *Ni Ulises soportó tales cosas, ni el Itaquense se olvidó de sí mismo en tan gran prueba*. Por lo que quiso decir que se acuerda de sí. Sino que la intención del filósofo es decir que la memoria es de las cosas pasadas en cuanto a nuestra aprehensión, es decir que antes sentimos o entendimos algo, indiferentemente de que esa cosa sea considerada en sí misma en el presente o no.[290]

La memoria humana no es, sin embargo, sólo una memoria espontánea, como la de los animales, que se despierta ante la presencia de algo biológicamente significativo, como algo nocivo o conveniente. La memoria humana es capaz de una operación que la memoria animal no tiene, por la refluencia del intelecto sobre la parte sensitiva; es lo que Aristóteles llamó «*anámnesis*» (reminiscencia): «Por lo que respecta a la memorativa, el hombre no sólo tiene memoria, como los demás animales, en el recuerdo repentino de las cosas pasadas; sino también *reminiscencia*, como si buscara silogísticamente la memoria de las cosas pasadas, según las intenciones individuales»[291]. La reminiscencia es un «movimiento» (*motus*) hacia un acto de memoria. Se busca, *como razonando*, pero a partir de *singulares*, un recuerdo, a partir de otros -cuya conexión es contingente-.

Santo Tomás llama reminiscencia en sentido propio al recuerdo voluntario. Pero reconoce que, según estos criterios, a veces se recuerda involuntariamente, porque los sentidos internos, a pesar de que en el hombre están ordenados a la operación del intelecto, tienen cierto grado de autonomía; pues se da que dos cosas se hallen conectadas en la memoria, y sin quererlo se pasa de una a la otra.[292] Esta recurrencia involuntaria de recuerdos, puede darse con mayor frecuencia en determinados tipos de temperamento, y esto lo atribuye santo Tomás a la complexión corporal. Así, los de temperamento melancólico, que son atormentados muchas veces por recuerdos a pesar del esfuerzo por cesar de tenerlos.

> Un signo de que la reminiscencia es cierta pasión corporal, ya sea que exista la búsqueda de las imágenes en tal órgano particular, o en tal órgano corpóreo, es que, cuando algunos no pueden recordar se turban, es decir, que se ven asaltados por la ansiedad, y dirigen fuertemente su mente a recordar. Y si sucede que no quieren continuar con el proceso de reminiscencia, sin embargo la

[290] *In de memoria et reminiscentia*, l. I, n. 308.

[291] Como hemos visto, algo análogo sucede con la *estimativa*, que en el hombre es cogitativa; cf. el pasaje entero, *Summa Theologiae* I q. 78 a. 4 in c.

[292] *In de memoria et reminiscentia commentarium*, l. V, n. 366; *ibidem*, n. 368.

inquietud de aquellos pensamientos permanece en ellos. Esto les sucede sobre todo a los melancólicos, que son muy agitados por su imaginación […].[293]

B. La inteligencia

a) La inteligencia en la psicología contemporánea

Uno de los aspectos más débiles de la psicología actual es su concepción de la inteligencia. Podemos afirmar, sin temor a errar, que prácticamente ninguno de los psicólogos contemporáneos más influyentes tiene una concepción del entendimiento humano que haga justicia a su más auténtica y profunda dimensión. La gravedad del tema reside en que, de acuerdo con santo Tomás, ésta es la potencia más importante del hombre.

La deformación y oscurecimiento en la comprensión del intelecto humano viene de lejos (basta pensar en el nominalismo de fines de la Edad Media). Pero sus consecuencias son hoy notables, sobre todo en psicología. La concepción más común es la del carácter subalterno del intelecto a las finalidades vitales del organismo. El intelecto humano no sería otra cosa que la capacidad de adaptar el organismo al medio.

Desde este punto de vista, hay dos posturas fundamentales: la del conductismo más crudo y del biologismo, que consideran el conocimiento, y en general toda la conducta, casi como efecto mecánico y necesario de la acción de las cosas materiales exteriores sobre los órganos del sistema nervioso (que se suele llamar «realismo ingenuo»); y aquélla que reconoce una cierta espontaneidad del organismo viviente en el proceso cognoscitivo (cuya postura extrema es el «constructivismo»). Es, por ejemplo, la postura de Jean Piaget.

Toda conducta, ya se trate de un acto dirigido al exterior, o interiorizado en pensamiento, se presenta como una adaptación o, más precisamente, como una readaptación. El individuo no actúa si no experimenta una necesidad, es decir, si el equilibrio entre el medio y el organismo es

---

[293] *In de memoria et reminiscentia commentarium*, l. VIII, n. 401. Sucede algo parecido cuando una melodía se fija fuertemente en la memoria, y se termina cantando involuntariamente, o también con los razonamientos; *ib*. 405: «Y dice [Aristóteles] que dicha pasión, que se da en el recordar, es similar a la de los nombres, melodías o razonamientos, cuando los pronunciamos con cierta atención; como sucede a los que recitan, hablan, cantan o argumentan con mucha concentración: porque cuando ellos quieren dejar de hacerlo, les sucede que canten o que digan algo, porque los movimientos de la imaginación ordenados a esto permanecen en el órgano corporal.»

momentáneamente roto, y la acción tiende a restablecer el equilibrio, es decir, a readaptar el organismo (Cleparède).[294]

Es en esta reestructuración de la conducta que consiste su aspecto cognitivo. Una percepción, un aprendizaje sensorio-motor (costumbre, etc.), un acto de comprensión, un razonamiento, etc., se dirigen todos a estructurar, de una manera u otra, las relaciones entre el medio y el organismo.[295]

Si la inteligencia es adaptación, conviene antes que nada defirnir esta última. Ahora, descartando las dificultades del lenguaje finalista, la adaptación debe ser caracterizada como un equilibrio entre las acciones del organismo sobre el medio y las acciones inversas. Se puede llamar «asimilación», tomando este término en su sentido más amplio, la acción del organismo sobre los objetos que lo rodean, en tanto que esta acción depende de conductas anteriores dirigidas a los mismos objetos u otros análogos [...]. La asimilación mental es, pues, la incorporación de los objetos en los esquemas de conducta, no siendo estos esquemas otra cosa que la matriz de las acciones susceptibles de ser repetidas activamente.

A su vez, el medio actúa sobre el organismo, y se puede designar a esta acción inversa con el término de «acomodación», según el uso de los biólogos, suponiendo que el ser viviente no sufre jamás tal cual la reacción de los cuerpos que lo rodean, sino que modifica simplemente el ciclo asimilador acomodándolo a ellos. [...] Dicho esto, podemos entonces definir la adaptación como un equilibrio entre la asimilación y la acomodación, lo que equivale a decir un equilibrio de intercambios entre el sujeto y los objetos. [296]

Con su «esquematismo», la teoría piagetiana de la inteligencia no parece superar el nivel imaginativo -pues el esquema es una imagen, una figura (en griego «*schema*»)-, o de la cogitativa. Si se llega al nivel del intelecto, éste queda reducido, como mucho, a su dimensión físico-matemática, en realidad técnica, de dominio de la realidad. En la doctrina de Piaget, además de ser eliminado el aspecto contemplativo del intelecto, y quedar como mucho éste reducido al nivel más bajo de la práctica, se nota la ausencia de la noción del conocimiento como transformación inmaterial. Todos estos defectos parecen permanecer en la recientes teorías de la psicología cognitiva.

El psicoanálisis, inscribiéndose en esta línea, considera con Schopenhauer que el mundo es «voluntad y representación», o mejor «pulsión y representación», y con

---

[294] J. Piaget, *La psychologie de l'intelligence*, Librairie Armand Colin, Paris 1967, 10. Adviértase que Piaget concibe la acción sólo como una tendencia a restablecer un equilibrio orgánico perdido, y por eso pierde la dimensión de la acción que brota de la plenitud, que es lo propio de la acción espiritual, como la del intelecto, que es manifestación vital de una plenitud de ser.

[295] *Ibidem*, 12.

[296] *Ibidem*, 14.

Nietzsche que el conocimiento no es la posesión intencional de un ente extramental, sino una ficción que se ordena a los fines de la vida pulsional, en el fondo un juguete en manos de las pulsiones inconscientes.[297] Freud dice explícitamente: «El poder del ello expresa el genuino propósito vital del individuo. Consiste en satisfacer sus necesidades congénitas».[298] Esta postura, que termina reduciendo la verdad y la realidad a interpretación (*Deutung*), se acerca en cierto modo al idealismo. Más explícitamente en esta línea se mueven las psicologías constructivistas (J. Piaget, G. Kelly, P. Watzlawick, etc.), que identifican el conocimiento con la construcción de la realidad conocida, deformación de la verdad sobre el *verbum mentis*.

En el mejor de los casos, en algunas escuelas de psicología contemporánea (por ejemplo en la de Alfred Adler, con su redescubrimiento del fin) se llega a vislumbrar algo de la razón práctica, sin distinguir suficientemente la razón universal de la «cogitativa». Pero el aspecto más profundo de intelecto, la capacidad de contemplar la verdad, es ignorado o puesto kantianamente en duda. Esta ignorancia del aspecto contemplativo del intelecto, está íntimamente ligada con la ceguera del pensamiento contemporáneo al ámbito de los principios y fines últimos, sobre todo en cuanto perfección, actualidad.

b) El intelecto y la verdad

En la visión de santo Tomás el intelecto es la facultad más alta del alma humana. Por lo tanto, su rol es central en la esencia de la felicidad del hombre, que es lo que buscábamos. Porque la felicidad consiste fundamentalmente en el ejercicio de la dimensión vital más propia del hombre. Y ésta es la intelectual. Por ello, un error

---

[297] F. NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 18-19: «El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio gracias al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad.»

[298] S. FREUD, «Esquema del psicoanálisis» (1940), en *Obras completas*, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires 1996, 146.

respecto del intelecto implica como consecuencia un error más grave todavía en el juicio sobre aquello que lo perfecciona y plenifica. Con sus errores sobre la naturaleza del intelecto, la psicología contemporánea cierra la vía hacia la plenitud del hombre, que sin embargo es lo que parece buscar.

Antes que nada, entonces, hay que decir que para santo Tomás el intelecto no se subordina a las necesidades biológicas, sino al contrario. En segundo lugar, que el intelecto no se contrapone a la «vida» sino que, por el contrario, la operación del intelecto es el grado más alto de acción vital. La vida plena implica la intelección. De este modo, el entender no se puede reducir a una función de adaptación al ambiente, o del ambiente a uno, que supone básicamente la indigencia. Entender implica un acto que brota de la plenitud, que manifiesta el acto que se es o se posee. Pero también hay que reconocer la limitación del intelecto humano (contra el constructivismo) que no sólo actúa, sino que también necesita recibir lo conocido, que inicialmente no posee.

¿Cuál es la función específica del intelecto? El intelecto o razón es, para santo Tomás, la potencia mediante la que conocemos la dimensión más profunda de la realidad, su carácter de ente[299], y las diferencias esenciales que en ella se encuentran. Este conocimiento, en el hombre, es universal, y prescinde de la materia individual. Así llega a captar los aspectos absolutos y necesarios de la realidad. Por ser capaz de un conocimiento como éste, el hombre trasciende las necesidades vitales de su organismo, y puede tener una mirada desinteresada sobre la realidad. Aún más, en esta visión encuentra su perfección humana.

En particular, el intelecto humano tiene como objeto propio la esencia de las cosas materiales[300], pues, como la experiencia enseña, todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos. El intelecto encuentra su objeto en las imágenes (*phantasmata*) que los sentidos internos le presentan, y debe referirse a ellas cada vez que quiere entender (*conversio ad phantasmata*).[301] Por ello, cuando los fantasmas se presentan en modo confuso, la intelección se ve dificultada o impedida. No podemos aquí explicar todo el proceso intelectivo a través del cual se abstrae la *species intelligibilis* de la imagen, por obra del *intelecto agente*, pues escapa al interés específico

---

[299] *Summa Theologiae* I q. 79 a.1 in c; I q. 78 a. 1 in c.

[300] *Summa Theologiae* I q. 85 a. 8 in c.

[301] *Summa Theologiae* I q. 84 a. 7 in c.

del presente estudio. Digamos sólo que el intelecto agente es la *luz natural* de la mente, y es el principio activo de toda la vida del espíritu, primeramente del entender. Una vez fecundado con la especie inteligible, el intelecto posible es apto para producir su acto de entender, en el cual *pronuncia* interiormente la cosa conocida, es decir expresando la *palabra* mental (*verbum mentis* o *verbum cordis*).[302] De este modo se entiende, con Aristóteles y san Agustín, la operación intelectual como vida, y vida plena, que florece en la palabra mental. Esto es sumamente importante para cuanto diremos luego sobre el normal despliegue de la personalidad humana. Por otro lado, es lo contrario de la tesis vitalista, de gran aceptación entre los psicólogos, según la cual el desarrollo intelectual depende de la sofocación de lo «vital», identificado con lo pulsional. Así, por ejemplo, Freud, que considera la racionalidad y la cultura como construidas sobre la represión de las pulsiones.

Por la necesidad que el intelecto humano tiene de los fantasmas presentados por los sentidos interiores, y por recibir éstos la refluencia del intelecto, que les está unido, su acción se ve elevada por encima de la capacidad de los sentidos animales, que se transforman en instrumentos del conocimiento intelectual. En particular, la cogitativa, que presenta el individuo cuya naturaleza común conoce el intelecto, permitiéndole alcanzar el singular, y consiguientemente poder actuar sobre él.[303]

Esto le permite al hombre llegar al conocimiento de los individuos y sobre todo de las personas, *más allá de su utilidad*. El animal está como encerrado en el orden de sus necesidades vitales, y no percibe las cosas prescindiendo de su significado biológico inmediato. El hombre, en cambio, gracias a su intelecto es capaz de trascender el ámbito de lo inmediato, y contemplar la realidad en su esencia. Con esto se abre el camino para las relaciones auténticamente humanas, y la búsqueda de un bien que supera el orden de lo útil o placentero, y se pone de manifiesto el destino trascendente de la persona humana. Esto es fundamental para la formación de un carácter sano. La

---

[302] *Summa Theologiae* I q. 34 a. 1 ad 2. Este verbo mental se debe distinguir de la palabra expresada exteriormente, y de la palabra imaginada (*ib.* in c). Además, es distinto de la *species intelligibilis* y del acto de entender; cf. *Quaestiones quodlibetales* quod. V a. 2. Cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*.

[303] *In III de Anima*, l. 13, n. 398. En esto juega un rol esencial la capacidad reflexiva del intelecto, que le permite volver sobre el fantasma, fuente de su conocimiento; cf. *Summa Theologiae* I q. 86 a. 2; *De Veritate* q. 2 a. 6 in c.

ignorancia del aspecto más profundo de la persona humana, que caracteriza a las escuelas que desconocen la verdadera naturaleza del intelecto, reduciéndolo a la animalidad, tiene después consecuencias prácticas negativas. Pero, por otro lado, es verdad que muchas veces los hombres no se elevan a este nivel, y viven principalmente según el orden sensitivo.

Por recibir la noticia de la cosas de modo fragmentado, desde la sensibilidad, el intelecto humano no posee instantáneamente un conocimiento completo de la verdad. Primeramente, por el intelecto conocemos principios sumamente universales. Por ello, nuestro intelecto debe hacer un proceso, a veces penoso, para alcanzar la verdad; un proceso de esclarecimiento, de lo más confuso a lo menos confuso[304], pasando de una noticia a otra, de una *ratio* o aspecto inteligible, a otro: es por eso que el intelecto humano es llamado «razón» (*ratio*).[305] El intelecto humano posee dos operaciones: una por la que capta simplemente estos aspectos inteligibles de las cosas (intelección); otra por la que los une y separa para conocer más completamente la realidad (composición y división); de la combinación de composiciones y divisiones, surge un tercer tipo de operación, el razonamiento propiamente dicho -que a diferencia de los «razonamientos» de la cogitativa y de la memoria se mueve en el orden de las conexiones necesarias-.[306] Por el razonamiento, a partir de las realidades evidentes podemos llegar a las ocultas, a partir de los efectos conocer las causas y viceversa. Se parte de verdades entendidas, para llegar a verdades desconocidas. Es como un movimiento, que sólo encuentra reposo en la posesión completa de la verdad. La mente humana busca un reposo que no es aniquilación o descarga de tensión, sino acto y plenitud. Ese «descanso de la mente» (*quies mentis*) consiste en la contemplación de la verdad.

C. Integración de sensación y razón

a) El intelecto como centro de la personalidad

---

[304] Así, dice el Aquinate, con Aristóteles, observamos en los niños que primero distinguen un hombre de lo que no es hombre, y después, un hombre de otro hombre, por lo que al inicio llaman «papá» a todos los varones; cf. *Summa Theologiae* I q. 85 a. 3 in c.

[305] Cf. *Summa Theologiae* I q. 79 a. 8 in c.

[306] *Summa Theologiae* I q. 85 a. 5 in c.

Para concluir, aunque tenga como meta última el conocimiento de la verdad, prescindiendo de su utilidad, la razón tiene un aspecto práctico, gracias al cual dirige la conducta.[307] Desde su dimensión propia de lo necesario y verdadero, el intelecto es la facultad que gobierna nuestra personalidad. Las potencias sensitivas, que tienen por objeto algo singular, se someten al intelecto (y a la voluntad), que se dirige a lo universal[308], como las causas particulares se subordinan a las causas universales. Es sobre todo a través de la *razón particular* (la cogitativa) que la razón universal dirige y gobierna la vida sensitiva.[309]

> El apetito sensitivo en los otros animales es por naturaleza movido por la virtud estimativa; como la oveja, estimando que el lobo es su enemigo, teme. Pero en lugar de la virtud estimativa, como se dijo antes, en el hombre está la cogitativa, que es llamada por algunos *razón particular*, porque compara las intenciones individuales. Por lo que en el hombre el apetito sensitivo es naturalmente movido por ella. Pero la razón particular misma está hecha para ser movida y dirigida según la razón universal: por lo que en los silogismos, a partir de proposiciones universales, se concluyen proposiciones singulares. Y por ello es evidente que la razón universal gobierna el apetito sensitivo, que se distingue en concupiscible e irascible, y este apetito lo obedece. Y porque deducir de principios universales conclusiones singulares no es obra del intelecto simple, sino de la razón; por eso se dice más que el irascible y el concupiscible obedecen a la razón, que al intelecto. Esto cualquiera lo puede experimentar en sí mismo: pues aplicando algunas consideraciones universales, se calma la ira o el temor, o alguna otra cosa de este tipo, o también se excitan.[310]

Santo Tomás tiene muy presente el fundamento experimental de su enseñanza: cualquiera puede experimentar en sí mismo el influjo del pensamiento universal en su vida afectiva. Y esto no sólo se da en los movimientos particulares de las pasiones, sino

---

[307] Cf. *Summa Theologiae* I q. 79 a. 11 in c. Sobre el pasaje de la consideración especulativa de la verdad, a la consideración práctica, cf. J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1949.

[308] Y, por reflexión, en cierto modo alcanza también lo singular. Por esto, por ejemplo, la memoria y la cogitativa pueden considerarse como partes de la virtud de la prudencia, cuyo sujeto es el intelecto; cf. *Summa Theologiae* II-II q.49 a. 1 et 2.

[309] Sin embargo, no son ni la cogitativa ni la memoria las que gobiernan la personalidad, sino el intelecto mismo -o mejor la persona por medio de su intelecto-, a cuya operación la cogitativa se ordena; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 3 ad 3. Esto supone que el intelecto conozca los dos extremos, el universal y el particular; *ib.* ad 1.: «Ratio primo quidem et principaliter est universalium: potest tamen universales rationes ad particularia applicare (unde syllogismus conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares); quia intellectus per quandam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in III *de Anima*.»

[310] *Summa Theologiae* I q. 81 a. 3 in c.

también, consiguientemente, en su dirección habitual, que configura rasgos de carácter.

¿Por qué el intelecto tiene un puesto central en la configuración del carácter y en la conducta? Porque el intelecto puede captar la razón de fin, que contiene en sí todos los fines particulares, y en función del fin ordenar la acción[311], junto con la voluntad.[312] De este modo, podemos decir, *en cierto modo*, que «el yo», el principio estructurante y punto de referencia operativo de nuestra personalidad es la razón o intelecto. Este punto lo explicaremos con más detenimiento un poco más adelante.

b) Razón universal, razón particular, memoria y *experimentum*

La razón universal ejerce su comando sobre las otras dimensiones de nuestra vida psíquica a través de los sentidos internos y especialmente de la *ratio particularis*. Esta interacción, además de explicar la unidad operativa de la personalidad, nos permite entender por qué la alteración de los órganos de los sentidos internos puede dificultar o impedir la operación del intelecto que es una potencia espiritual. Algunos creen poder reducir el intelecto a una potencia orgánica por el hecho de que la lesión de algunas zonas del cerebro impide el uso de algunas o todas las capacidades intelectivas. A esto se debe responder, en primer lugar que mucho de lo que los contemporáneos consideran intelectivo, pertenece a algún sentido interno, especialmente a la cogitativa. En segundo lugar, que, como hemos ya señalado, el intelecto humano encuentra su objeto y lo comprende en la imagen presentada por los sentidos internos. Un daño en los órganos de estas potencias, por lo tanto, impide el uso parcial o total del intelecto, que de ellos depende para obrar (no para existir).[313]

---

[311] Cf. *De Malo* q. 12 a. 3 ad 8: «Ratio dirigit omnia ex fine.»

[312] Cf. *Summa Theologiae* I q. 82 a. 4 in c.

[313] *Summa Theologiae* I q. 84 a. 7 in c: «Como el intelecto es una fuerza que no tiene órgano corporal, de ninguna manera su acto sería impedido por la lesión de algún órgano corporal, si no necesitara para actuar de alguna potencia que usara de órgano corporal. Pero los sentidos y la imaginación y las otras fuerzas de la parte sensitiva usan órganos corporales. Por lo que es evidente que para que el intelecto entienda en acto, no sólo para recibir nuevos conocimientos, sino también para usar lo que ya adquirió, se requiere el acto de la imaginación y de las otras energías. Pues vemos que, impedido el acto de la virtud imaginativa por la lesión orgánica, como en los frenéticos; y de modo semejante, impedido el acto de la virtud memorativa, como en los letárgicos, el hombre se ve impedido de entender en acto también aquellas cosas que antes había entendido.» En esta dependencia del intelecto de las facultades sensitivas se funda además la

Aquí nos interesa especialmente la interacción de razón, cogitativa y memoria. Como dijimos, en el hombre, la estimativa no juzga sólo por instinto natural, sino también a partir de una cierta combinación y comparación, lo que la acerca a la razón. Por ello toma el nombre de *cogitativa*, o también *razón particular*, pues combina intenciones individuales, como la razón intenciones universales, además de estar sujeta a la razón universal.

> Se debe considerar que, por lo que respecta a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales: pues son inmutados por los sensibles exteriores en modo semejante. Pero por lo que se refiere a las intenciones de que hemos hablado, hay una diferencia; pues los otros animales perciben este tipo de intenciones por cierto instinto natural, pero el hombre también lo hace por cierta comparación. Por eso, lo que en los otros animales se llama estimativa natural, en el hombre se llama *cogitativa*, porque por cierta comparación encuentra algunas de estas intenciones. Por lo que se llama también *razón particular*, a la que los médicos le asignan un órgano determinado, es decir la parte media del cerebro; pues combina las intenciones individuales, como la razón intelectiva lo hace con las intenciones universales.[314]

Algunos tomistas, como Maritain y Manzanedo[315], hablan de una «cogitativa animal», cuya existencia habría sido demostrada por los recientes estudios de psicología animal. La señalación parece interesante, y digna de ser analizada, pero un poco apresurada y sin hacer las distinciones adecuadas. Es claro que la mayoría de los animales obran instintivamente, sin nada que se parezca a un razonamiento. Si hay cogitativa animal, se da sólo en algunos animales superiores. Por otra parte, santo Tomás considera la cogitativa como una potencia *propia* del hombre, y en la mayor parte de los pasajes de sus obras en los que trata del tema, atribuye sólo la estimativa a los animales brutos. Sin embargo, parece admitir que en algunos de ellos se da una «participación», aunque pequeña de esta facultad. En particular lo hace al tratar el tema del «*experimentum*», que es superior a la simple memoria.

> Pero sobre la memoria en los hombres lo siguiente es el «*experimentum*», del que *algunos animales no participan sino poco*. Pues el «*experimentum*» se forma por la comparación de muchos singulares recibidos en la memoria. Este tipo de combinación es propia del hombre, y pertenece a

---

diferente capacidad intelectual natural de los hombres, pues algunos tienen mejores sentidos internos, y por lo tanto están mejor preparados para entender; cf *Summa Theologiae* I q. 85 a. 7 in c.

[314] *Summa Theologiae* I q. 78 a. 4 in c; Q. *de Anima*, a. 13, in c.

[315] M. F. Manzanedo, «La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales», *Angelicum*, LXVII (1990) 329-363.

> la fuerza cogitativa, que es llamada razón particular; la cual compara las intenciones individuales, como la razón universal las intenciones universales. Y, como a partir de muchas sensaciones y recuerdos los animales proceden a buscar o evitar algo, por eso es *que parecen participar algo del experimento, aunque poco*.[316]

Los animales superiores son capaces de una cierta elaboración experimental, que los hace asimilarse al hombre, y capaces de aprender.[317] Pero la cogitativa en sentido estricto, que es la que elabora la experiencia, es propia sólo del hombre.

La memoria, como vemos, permite la conservación de esta experiencia o *experimentum* (*empeiría*, en Aristóteles), que se realiza por la comparación de muchos

---

[316] Cursivas nuestras; cf. *In I Metaphysicorum*, l. I, n. 15; ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. I, c. 1, 980b 25 - 981a 1.

[317] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L.I, c. 1, 980a 27 - b 25: «Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido [el oído]»; ALBERTO MAGNO, *Quaestiones super De animalibus*, L. VIII, q. 3 (*Utrum agnus fugiat lupum absque perceptione nocivi in eo*): «La estimativa de los animales irracionales sigue una triple via en su operación: la vía de la aprehensión, la vía de la experiencia y la vía de la semejanza. La vía de la aprehensión, como cuando el bebé chupa y pide el pecho, que antes no había visto. Y de modo semejante, la oveja escapa del lobo, al que nunca antes vió. Pues cuando el color del lobo y su figura mueven el sentido exterior y el sentido interior, el sentido interior capta naturalmente la intención de enemistad. Por lo cual la aprehensión de su carácter dañino o nocivo precede su fuga. A veces, en cambio, procede según la experiencia, como cuando alguno amenaza con lanzar una piedra, o estira o mueve un bastón, el ave escapa, porque muchas veces fue lastimada o molestada por un movimiento de este género. Cuyo signo es que, aunque un ave joven no teme, cuando adquiere experiencia por sí misma de algún mal, o cuando su padre o su madre se lo enseñan, huye; etc. Finalmente, la vía de la semejanza, como el ave escapa de un espantapájaros, o de un hombre pintado o de un muñeco hecho a semejanza de un arquero»; q. 10: «Los animales irracionales tienen una cautela natural y otra adquirida por la costumbre. Pues algunos animales son domesticables, como el elefante, el caballo, el perro, el halcón, el oso y otros de este tipo, y en ellos se encuentra una cierta cautela adquirida por la enseñanza y la costumbre. Pero algunos animales son imposibles de domesticar, como todos los que carecen de oído, y en ellos la cautela es natural. Sin embargo, éstos llegan a perfeccionar su operación con la costumbre. Por eso, en estos animales hay que considerar dos cosas: la capacidad para operar, que es genética; y la perfección en el operar, y esto lo logran con la costumbre. Y así, las avejas más viejas hacen mejor miel que las jóvenes, por la costumbre. Por lo que todos los animales que tienen oído son domesticables, mientras que los que no lo tienen no lo son».

conocimientos y recuerdos singulares, con la ayuda de la razón particular.[318] Por este motivo, el *Doctor Humanitatis*, siguiendo en esto a Cicerón, considera a la memoria como parte «integral» de la prudencia, que perfecciona el intelecto. Esto es así porque, para obrar prudentemente es necesario tener en cuenta no sólo la verdad en universal, presentada por la razón, y el conocimiento del singular presente por la cogitativa, sino también la experiencia (*experimentum*), que se forma gracias a la memoria. Así, la memoria juega un rol fundamental en la comprensión de las situaciones humanas y en el desarrollo de la propia personalidad.

> La prudencia versa sobre cosas contingentes que hay que actuar, como se ha dicho. En éstas, no puede el hombre dirigirse por lo que es absoluta y necesariamente verdadero, sino por lo que acaece la mayoría de las veces; pues los principios deben ser proporcionales a las conclusiones, y a partir de tales concluir tales, como se dice en el libro VI de la *Ética Nicomáquea*. Pero qué cosa sea verdadera la mayoría de las veces debe ser considerado por la experiencia [*per experimentum*]; por lo que dice el Filósofo en el libro II de la *Ética* que *la virtud intelectual nace y crece a partir de la experiencia* [*ex experimento*] *y del tiempo*. El *experimento* se forma a partir de muchos recuerdos, como se dice en libro I *Metafísica*. De lo que se sigue que para la prudencia se requiere tener memoria. Por lo que correctamente se pone la memoria como parte de la prudencia.[319]

El *experimentum* es el producto más elevado de las facultades del nivel sensitivo, y bajo la dirección de la razón universal juega un papel fundamental en la vida práctica y en el conocimiento científico natural.[320] Parece corresponder, aunque en otro marco teórico, a lo que la psicología contemporánea llama *vivencia* (*Erlebnis*), y más especialmente, como veremos en breve, al «complejo psíquico». Como entre los objetos de la memoria está uno mismo, hay un *experimentum* de sí mismo que tiene un rol importante en la vivencia de la propia identidad, aunque no sea el factor decisivo.

3. La dimensión afectiva

A. La afectividad sensitiva

---

[318] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. I, c. 1, 980b25 - 981a 1: «Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia.»

[319] *Summa Theologiae* II-II q. 49 a.1 in c.

[320] *In I Metaphysicorum*, l. I, n. 15.

Aunque para santo Tomás, como aclararemos más adelante, la felicidad consista principalmente en una operación del intelecto, la afectividad no está excluida de jugar un papel en la misma. Además, la importancia de esta dimensión es evidente en la formación integral de la personalidad, y en los desarrollos de la psicología contemporánea. Por eso, una vez tratadas las potencias cognitivas debemos ocuparnos de las potencias emotivas llamadas por la escolástica medieval *apetitos*.[321] El término apetito es común a las fuerzas apetitivas de la parte sensitiva y a la voluntad, llamada por santo Tomás «apetito racional». Lo característico del apetito, tanto sensitivo como intelectual o racional es ser una inclinación o tendencia consiguiente al conocimiento.[322] Como los movimientos afectivos dependen del conocimiento, los de

---

321 La psicología de hoy, en cuanto a precisión terminológica y conceptual, se halla en una desventaja notable respecto de la escolástica. Sentimiento, afecto, emoción, pasión, instinto, pulsión, tienen en general un estatuto teórico muy confuso. En el psicoanálisis, las pulsiones no se identifican del todo ni con el instinto, ni con las pasiones, pero constituyen el motor de toda la vida anímica. Dice Freud: «Llamamos *pulsiones* a las fuerzas que suponemos tras las tensiones de necesidad del ello. Representan {*rapräsentieren*} los requerimientos que hace el cuerpo a la vida anímica. Aunque causa última de toda actividad, son de naturaleza conservadora; de todo estado alcanzado por un ser brota un afán por reproducir ese estado tan pronto se lo abandonó. Se puede, pues, distinguir un número indeterminado de pulsiones, y así se acostumbra hacer. Para nosotros es sustantiva la posibilidad de que todas esas múltiples pulsiones se puedan reconducir a unas pocas pulsiones básicas. [...] Tras larga vaciliación y oscilación, nos hemos resuelto a aceptar sólo dos pulsiones básicas: *Eros* y *pulsión de destrucción*.» (S. FREUD, «Esquema del psicoanálisis», 146).

322 Los autores de la corriente «cognitivista» consideran como una de sus conquistas fundamentales la visión de la conducta como algo distinto del mero resultado automático del influjo de una acción o situación exterior. Ésta sería en cambio fruto de una «interpretación» de lo sucedido, que dependería del propio «sistema de creencias» -en el caso de los neuróticos, «creencias irracionales»-. Ésta tal vez se pueda considerar como una conquista respecto del conductismo. Pero sería poco culto creer que lo es absolutamente. Los clásicos -y muchos contemporáneos- conocían perfectamente el rol fundamental del conocimiento en la conducta, que sin embargo, no se sigue tampoco en modo necesario de aquél, pues entre el conocimiento y el comportamiento tenemos el rol de la afectividad y, sobre todo, de la voluntad. Esto último tiende a escapar a los cognitivistas, que por eso se inclinan al racionalismo socrático, que identificaba la virtud con el saber y el vicio con el error o la ignorancia.

la *sensualidad* o apetito sensitivo, siguen al conocimiento sensitivo, externo o interno, y los de la voluntad, al conocimiento intelectual.[323]

Santo Tomás habla también de un *apetito natural*. En este sentido más amplio, el apetito no es sólo la inclinación consiguiente al conocimiento, es decir, a la posesión inmaterial de una forma, sino la tendencia que sigue a cualquier tipo de forma, también aquella poseída materialmente. De todos modos, también en este caso hay un conocimiento o aprehensión que antecede al apetito, pero se trata del conocimiento del Creador de la naturaleza, que puso en ella esa inclinación natural a un determinado fin.[324] En el hombre, junto al apetito sensitivo está el apetito natural de la parte vegetativa, que corresponde a lo que hoy se llama «necesidad», como el hambre y la sed. Éstas a su vez, en cuanto se manifiestan a los sentidos, producen actos del apetito sensitivo (dolor).[325]

Las potencias apetitivas del orden sensitivo son potencias orgánicas, como los sentidos, y su acto se da con transformación en el cuerpo.[326] Por eso, en las pasiones se puede distinguir un aspecto formal, el movimiento apetitivo, y un aspecto material, el cambio orgánico: «En las pasiones del alma es como formal el mismo movimiento de la potencia apetitiva, y como material la mutación corporal: los cuales son entre sí proporcionados.»[327] Por su distinta complexión orgánica, algunos hombres están naturalmente más inclinados a unas pasiones y otros a otras. Sin embargo, santo Tomás distingue la pasión propiamente corporal, de la pasión psíquica o «animal». En ambas se da una mutación corporal, pero en la primera el cambio comienza en el cuerpo y termina en el alma -*per accidens*-, mientras que en la pasión psíquica, que es

---

[323] *De Malo*, q. 8, a. 3, in c.
[324] Cf. *Summa Theologiae* I q. 26 a.1 in c.
[325] *Quaestiones quodlibetales*, quodl. IV, q. 11, a. 1, in c: «En el hombre hay tres apetitos. Uno natural, según el cual la fuerza apetitiva pertenece al alma vegetativa, como también la fuerza digestiva, la expulsiva y la retentiva. Otro apetito es la sensualidad, que se mueve según la aprehensión del sentido. El tercer apetito es la voluntad, que se mueve según el juicio de la razón.»
[326] *Summa Theologiae* I-II q. 22 a. 2 ad 3: «Este tipo de transformación [la orgánica, a diferencia de la inmutación inmaterial] se ordena *per se* al acto del apetito sensitivo; por eso en la definición del movimiento de la parte apetitiva, se pone materialmente alguna transformación natural del órgano; como se dice que *la ira es el hervor de la sangre en torno al corazón*.»
[327] *Summa Theologiae* I-II q. 44 a. 1 in c.

de la que aquí se trata, el movimiento empieza en el alma, consiguientemente a un conocimiento, y termina en el cuerpo:

> La pasión del cuerpo se atribuye al alma *per accidens* de dos modos: primero, si la pasión empieza en el cuerpo y termina en el alma, en cuanto se une al cuerpo como forma. Esta es cierta pasión corporal, como cuando se hiere el cuerpo se debilita la unión del cuerpo con el alma, y así el alma padece *per accidens*, pues según su ser está unida al cuerpo. Segundo, si empieza por el alma, en cuanto es motor del cuerpo, y termina en el cuerpo. A ésta se la llama pasión animal; como es evidente en la ira, en el temor y semejantes, pues éstas actúan por la aprehensión y apetito del alma, al que sigue la mutación del cuerpo.[328]

Siguiendo una amplia tradición, santo Tomás distingue dos potencias apetitivas de orden sensitivo: el *appetitus concupiscibilis* y el *appetitus irascibilis*. La primera, que inclina a buscar lo que es conveniente al organismo, y a huir de lo nocivo; la segunda, que resiste y combate lo que lo contraría. Por eso se dice que el objeto del apetito concupiscible es el *bien deleitable*, mientras que el del irascible, el *bien arduo*.[329]

> El apetito irascible es, en el orden apetitivo, análogo a la estimativa, en el orden cognoscitivo. Así como la estimativa capta aspectos de la realidad que no conocen los simples sentidos formales, así también el apetito irascible se ordena a lo que no es inmediatamente captado como conveniente por los sentidos. Por eso el irascible es movido principalmente por la estimativa, y no por la simple sensación ni por la imaginación.
>
> Como entre las facultades cognitivas de la parte sensitiva hay una fuerza estimativa, que percibe aquello que no inmuta al sentido, como se dijo antes; así también en el apetito sensitivo hay un fuerza que apetece algo que no es conveniente según el placer del sentido, sino según que es útil para la defensa del animal. Y ésta es la energía irascible.[330]

Como ya dijimos, los afectos o movimientos del apetito sensitivo son llamados por santo Tomás *pasiones* (*passiones*). El Aquinate distingue once pasiones del alma, que expone en modo amplio y preciso en la I-II de la *Suma de Teología*: seis

---

[328] *De veritate*, q. 26, a. 2, in c. Esta distinción permite, a su vez, diferenciar la *aegritudo corporalis* de la *aegritudo animalis*, como veremos.

[329] *Summa Theologiae* I q. 81 a. 2 in c.

[330] *Summa Theologiae* I q. 81 a. 2 ad 2. Cf. *De Malo* q. 8 a. 3 in c: «Algo tiene el carácter de apetecible porque es deleitable para el sentido, y según esta razón de bien es objeto del concupiscible; pero algunas cosas tienen otro carácter de apetecible, porque tienen cierta excelencia imaginada por el animal, de tal modo que pueda repeler todas las cosas nocivas y usar libremente del propio bien; este bien se da sin ningún deleite del sentido, y a veces incluso con algún dolor sensible, como cuando el animal lucha para vencer, y según este carácter de bien imaginado se entiende el objeto del irascible.» Aquí, como en otras partes, «imaginado» tiene un sentido general, que incluye el juicio de la cogitativa.

pertenecientes al apetito concupiscible (amor-odio; deseo-fuga; gozo-tristeza) y cinco al irascible (esperanza-desesperación; audacia-temor; ira). Las pasiones del irascible se ordenan a las del concupiscible, comienzan por ellas y terminan en ellas.[331]

La primera de las pasiones, que es causa de todas las otras, y que pertenece al apetito concupiscible, es el *amor*. El amor, según santo Tomás es una cierta complacencia, proporción o adaptación del apetito al *bien*.[332] El carácter principal de la pasión del amor es lo que de verdadero se encuentra en las confusas teorías de Freud sobre la *libido* y el *Eros*. Al amor sigue un movimiento de búsqueda del bien amado, el *deseo* o *concupiscencia* (del que toma el nombre el apetito concupiscible, que puede ser traducido como apetito desiderativo). Cuando lo amado se alcanza, termina el movimiento y el apetito *reposa*, y surge la pasión del *gozo*, *placer* o *deleite*. El gozo o deleite, si bien se consigue al final del movimiento del apetito, y por lo tanto es posterior al amor y al deseo, sin embargo es primero en la intención, porque es consiguiente a la posesión del bien, que es el fin. Por eso, el bien del apetito concupiscible se llama bien *deleitable*.[333]

Estas pasiones, que se refieren al bien deleitable, son anteriores y causa de las pasiones contrarias, que se refieren al mal que se opone a este bien.[334] Así tenemos el *odio*, que se opone al amor, la pasión de *fuga* del mal (que no tiene un nombre especial), contraria al deseo, y el *dolor* y la *tristeza*, contrarios al plecer y al deleite. El odio nace del amor[335], pero esto no quiere decir que se ame y se odie lo mismo al mismo

---

[331] *Summa Theologiae* I q. 81 a. 2 in c: «El irascible es promotor y defensor del concupiscible, porque ataca lo que se opone a las cosas conevenientes, que apetece el concupiscible, y lo que produce daño, a lo que huye el concupiscible. Y por eso, todas las pasiones del irascible comienzan a partir de las pasiones del concupiscible, y terminan en ellas; como la ira nace de la tristeza sufrida, y ejecutando la venganza, termina en gozo. Por esto también, las peleas de los animales se refieren a lo concupiscible, es decir la comida y el sexo, como se dice en el l. VIII *Sobre los Animales*.»

[332] *Summa Theologiae* I-II q. 26 a. 1; *ib*. q. 25 a. 2.

[333] *Summa Theologiae* I-II q. 25 a. 2 in c.

[334] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 25 a. 2 in c.

[335] Freud reduce todas las pulsiones, e incluso todas las fuerzas cósmicas, en último término, al amor y al odio, religándose a Empédocles, aunque la pulsión más antigua no sea el amor, sino la destrucción; cf. S. FREUD, «Análisis terminable e interminable» (1937), en *Obras completas*, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires 1996, 247-248: «Los dos principios básicos de Empédocles, □□□□□ y

tiempo y bajo el mismo aspecto, sino que el amor de un bien produce el odio, no de ese bien, sino de lo que a él es contrario.[336] El fenómeno de la *ambivalencia* afectiva, que se da cuando se ama y se odia a una misma persona, y que tanto ha atraído la atención del psicoanálisis, se explica porque en una persona se pueden amar y odiar aspectos distintos, y no porque los afectos humanos sean intrínsecamente contradictorios, como tienden a pensar dialécticamente los psicoanalistas. En este sentido, y sobre esto volveremos más adelante, uno puede en cierto modo amarse y odiarse a sí mismo.[337]

Para santo Tomás, el deleite tiene como efecto la *laetitia*[338], la dilatación del corazón, que se suele traducir al español como alegría, mientras que la tristeza produce *angustia*[339], una compresión u opresión[340]. Los modernos estudios de medicina

---

□□□□□ς□ son, por su nombre y por su función, lo mismo que nuestras pulsiones primordiales, *Eros y destrucción*, empeñada la una en reunir lo existente en unidades más y más grandes, y la otra en disolver esas reuniones y en destruir los productos por ella generados», aunque «ya no pensamos en una mezcla y un divorcio de partículas de sustancia, sino en una soldadura y una desmezcla de componentes pulsionales. Por otra parte, en cierta manera hemos dado infraestructura biológica al principio de la "discordia" reconduciendo nuestra pulsión de destrucción a la pulsión de muerte, el esfuerzo de lo vivo por regresar a lo inerte.» La pulsión de muerte es más primaria, porque lo inanimado existió antes que lo animado (que habría surgido por una modificación externa y no por una exigencia intrínseca de la materia) y, dado el carácter conservador de las pulsiones, la tendencia al retorno a ese estado inicial sería la más honda; cf. «Esquema del psicoanálisis», *ib.*, 146-147: «Respecto de la pulsión de destrucción, podemos pensar que aparece como su meta última transportar lo vivo al estado inorgánico; por eso también la llamamos *pulsión de muerte*. Si suponemos que lo vivo advino más tarde que lo inerte y se generó desde esto, la pulsión de muerte responde a la fórmula consignada, a saber, que una pulsión aspira al regreso a un estado anterior. En cambio, no podemos aplicar a Eros (o pulsión de amor) esa fórmula. Ello supondría que la sustancia viva fue otrora una unidad luego desgarrada y que ahora aspira a su reunificación.» Freud parece hacer violencia a su intelecto para no afirmar la primacía del acto y de la perfección. Es una extrañísima *caecitas mentis*.

[336] *Summa Theologiae* I-II q. 29 a. 2 in c.

[337] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 29 a. 4.

[338] *Summa Theologiae* I-II q. 33 a. 1.

[339] *Summa Theologiae* I-II q. 35 a. 8 in c.

[340] *Summa Theologiae* I-II q.37 a. 2.

confirman este dato de la experiencia humana, coherente con la concepción hilemórfica aristotélico-tomista.[341]

Como ya dijimos, las pasiones del apetito irascible, nacen y terminan en las del concupiscible. Al igual que en el concupiscible, en el irascible hay pasiones que se refieren al bien y otras que se refieren al mal. Pero en este caso, aún algunas pasiones que se refieren al mismo objeto (al bien o al mal) son contrarias, en cuanto estimado como posible o imposible. Así, a la *esperanza*, que tiene por objeto el bien arduo ausente considerado posible de conseguir, se opone la *desesperación*, cuyo objeto es el mismo bien, en cuanto estimado como imposible de alcanzar. A su vez, ante un mal ausente pero juzgado como vencible, surge la pasión de la *audacia*, mientras que cuando el mal es estimado como insuperable, se padece el *temor*. Finalmente, la pasión de la ira se despierta ante el sufrimiento de un mal, que se quiere vengar. De esta pasión toma nombre la potencia irascible. La ira no tiene una pasión contraria en el apetito irascible, porque cuando el mal sufrido no puede ser combatido, simplemente se sufre la pasión del *dolor* o *tristeza*.

No podemos detenernos aquí en la explicación del análisis detallado que el Doctor Angélico hace de cada una de estas pasiones y de sus relaciones recíprocas. Oportunamente volveremos sobre estos temas al tratar sobre las «enfermedades del alma».

B. La voluntad, la libertad y el determinismo psíquico

a) La voluntad como tendencia al fin

En la *pars intellectiva* o *mens*, además de las potencias cognoscitivas (intelecto agente e intelecto posible), hay una potencia apetitiva, que santo Tomás llama *voluntad* (*voluntas*). Si el intelecto, en su dimensión más profunda de orientación a la

---

[341] «H. Kleinsorge y G. Klumbies, del Policlínico de la Universidad de Jena, han podido aportar una demostración rigurosa de que la influencia psíquica puede modificar en el corazón la estimulación, la contracción auricular, la propagación de la excitación a los ventrículos, las resíntesis del glucógeno y la dilatación coronaria. Dichos autores "produjeron todo tipo de experiencias psíquicas mediante hipnosis en condiciones experimentales electrocardiográficas e interpretaron los electrocardiogramas". Comprobaron que "la preocupación, la congoja y la nostalgia son espasmógenas para las coronarias, mientras que la alegría se reveló como antídoto y como remedio eficaz. La alegría actuaba como vasodilatador, igual que los nitritos".» (V. E. Frankl, El *hombre doliente*, 94).

verdad, ha sufrido la ignorancia de la psicología moderna no ha sucedido algo diverso con la voluntad, ya sea como inclinación al fin que como libre albedrío.

Ya explicamos que los apetitos se distinguen según los tipos de conocimiento que los mueven. Así, el Angélico distingue el *apetito sensitivo* (concupiscible e irascible), cuyos movimientos (pasiones) son causados por el conocimiento de los sentidos internos y externos, que tienen por objeto siempre algo particular, del *apetito intelectivo* (voluntad), consiguiente al conocimiento intelectual, cuyo objeto es el ente universal.[342] Por eso, el objeto de los apetitos del orden sensitivo es un bien parcial o contracto: el bien deleitable a los sentidos, en el caso del apetito concupiscible; y el bien arduo, en el del irascible. En cambio, el objeto de la voluntad es el *bien común* o universal, que contiene en sí todos los bienes particulares.[343]

El apetito tiende a algo presentado por la potencia cognoscitiva como bueno, aunque no necesariamente sea bueno en la realidad. Lo bueno, o aparentemente bueno, atrae al apetito porque ofrece una perfección o acto, que el apentente no tiene y a la que está en potencia.[344] Por esta atracción, el bien tiene carácter de fin.[345] El apetito sensitivo, por tener como objeto sólo bienes parciales (deleitables o útiles), se dirige a fines que son también parciales. En cambio, la voluntad, que es como el intelecto una potencia inmaterial y espiritual, se refiere a un fin absoluto (*bonum honestum*). Esto hace que, como ya dijimos al hablar del intelecto, por la voluntad el hombre trascienda las necesidades vitales inmediatas, y pueda dirigirse a lo que es bueno *absolutamente*.[346]

---

[342] Cf. *Summa Theologiae* I q. 80 a. 1.
[343] Cf. *Summa Theologiae* I q. 82 a. 5 in c.
[344] Cf. *Summa Theologiae* I q. 5 a. 5 in c.
[345] Cf. *Summa Theologiae* I q. 5 a. 4.
[346] A los autores alemanes les gusta decir que, mientras el animal tiene sólo *mundo circundante* (*Umwelt*), el hombre, por su apertura a toda la realidad tiene *mundo* (*Welt*). Por ejemplo, cf. A. GEHLEN, El *hombre*, Sígueme, Salamanca 1987², 88: «Uexküll compara la seguridad con la que un animal se mueve en su circum-mundo a la del hombre en su vivienda. En esa vivienda el animal encuentra cosas conocidas desde hace mucho tiempo; es decir, "porta-significados" propios de su especie (su alimento, sus caminos, su consorte, sus enemigos). Muchos animales sólo perciben de la posible riqueza del mundo muy pocas figuras (*Gestalt*), colores, olores y ruidos: solamente aquellos que parten de sus *especiales* portadores de significados.»; 91: «Así, pues, el concepto bien definido y exactamente biológico de circum-mundo no es aplicable al hombre, ya que precisamente en el lugar en que se halla el circum-mundo para los animales, se halla, en el caso

Así como el intelecto conoce naturalmente algunos principios, de los que procede al conocimiento de otras cosas, la voluntad tiende naturalmente al fin último. El fin último es para la voluntad lo que los primeros principios son para el intelecto. La voluntad quiere primero y principalmente el fin, y secundariamente lo que ayuda a la consecución del fin.[347]

No todo lo que la voluntad quiere, lo quiere por libre elección. Respecto del fin último, que coincide con la *felicidad* (*felicitas*) o *beatitud* (*beatitudo*), no hay libertad: la voluntad necesaria e «instintivamente» apetece la felicidad, y todo lo otro lo quiere o lo rechaza en cuanto lo concibe como medio o impedimento para alcanzar la felicidad.[348]

De aquí surgen dos comentarios respecto de la psicología contemporánea: Primero, que la voluntad es un apetito, como lo es el apetito sensitivo, aunque de un nivel más elevado; por lo tanto, no se reduce a ser una mera válvula que contiene y dirige el caos de la afectividad. Esta postura es característica de los autores de lengua alemana que consideran, conciente o inconscientemente, a la parte superior de la psique humana como un producto de la parte inferior, orgánica, que sería más real y que la sustentaría.[349] De este modo, la energía de la acción y las tendencias se reducirían al orden de la afectividad sensitiva, siendo el espíritu, y en particular la voluntad, un órgano de control superior, que sublima y ordena la pulsionalidad a valores culturalmente importantes, sin una tendencia propia.[350]

Segundo, que hay fines naturales, y en particular el fin último[351], que no son fruto de una *elección*, como tiende a pensar la psicología inspirada en la filosofía existencialista, sino que son dados por naturaleza. La elección, en sentido estricto, es

---

del hombre, la "segunda naturaleza" o la esfera de la cultura, con sus problemas propios y especialísimos y las formaciones de conceptos que no son abarcables bajo el concepto de medio ambiente, sino al revés, no obstaculizados por él.»

[347] *Summa Theologiae* I-II q.8 a. 2 in c.

[348] *Summa Theologiae* I q. 82 a. 1 in c: «Es menester que, como el intelecto necesariamente posee los primeros principios, así las voluntad necesariamente tienda al último fin, que es la beatitud: pues el fin es en lo operativo como el principio en lo especulativo.»

[349] Hemos visto ya que esta parecía ser la postura de N. Hartmann.

[350] Entre los psicólogos, esto se ve en modo muy claro en S. Freud, pero no es el único. Ésta parece ser también la concepción de la voluntad de Ph. Lersh, y de muchos otros que quieren sin embargo sostener una postura espiritualista o no reduccionista.

[351] Pero no sólo, porque hay otros fines que son últimos en un orden determinado.

de los medios que conducen al fin, no del fin mismo, si no queremos ir al infinito en el proceso de causas. La aspiración a la felicidad es natural, la voluntad no puede evitarla, ni puede evitar en todo lo que hace querer alcanzar la felicidad.

> Somos patrones de nuestros actos según que podemos elegir esto o aquello. Pero la elección no es del fin, sino de *las cosas que se ordenan al fin*, como dice el libro III de la *Ética*. De aquí se sigue que el apetito del último fin no pertenece a esas cosas de las que somos patrones.»[352]

Esta «necesidad» por la que la voluntad tiende naturalmente al último fin, es sin embargo una *necesidad natural* y no una *necesidad de coacción*. La necesidad natural no es extrínseca a la voluntad, ni contraria a su espontaneidad, ni le quita su libertad, sino que la fundamenta: en este sentido se habla de una tendencia necesaria e instintiva en la voluntad.[353] La necesidad de coacción, en cambio es contraria a lo voluntario, porque se identifica con la violencia, y es extrínseca a la voluntad: no es en este sentido que se habla del apetito necesario del fin.[354] Estos dos tipos de necesidad son frecuentemente confundidos por Freud y los psicólogos en general, y por eso terminan negando la existencia de la voluntad. Para ellos, en realidad, o todo el despliegue de la psique humana se realizaría en gran parte de modo violento, pues el yo sería el producto de la violencia ejercida por la cultura sobre la caótica energía pulsional; o la libertad sería absoluta, y se referiría principalmente a la elección del fin.

Según el Aquinate, lo voluntario se extiende no sólo a los actos de elección, sino a todos los actos que proceden de la voluntad y van en la dirección de su espontaneidad habitual; también el acto necesario de amor al fin, pero como bien, absolutamente. Por eso, dice santo Tomás -con Aristóteles- que aún en los animales y en los niños antes del uso de razón se da una participación de lo voluntario, en cuanto se dirigen a un fin conocido por ellos, aunque no conozcan la razón misma de fin ni la proporción de sus actos al mismo, que es propio de la reflexividad de la mente humana.[355]

Decíamos, entonces, que el primer acto de la voluntad, que se llama también voluntad, se refiere al fin. También puede ser llamado *amor*, porque corresponde en el orden del apetito intelectivo, al primer movimiento, como la pasión del amor es el

---

[352] *Summa Theologiae* I q. 82 a. 1 ad 3.
[353] Cf. *Summa Theologiae* I q. 82 a. 1 ad 1.
[354] Cf. *Summa Theologiae* I q. 82 a. 1 in c.
[355] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 6 a. 2 in c.

primer movimiento del apetito sensitivo.[356] Al amor o simple voluntad, sigue la tendencia a la consecución del bien amado o querido, que se llama *intención* (*intentio*), y puede ser llamada también *deseo*.[357] Cuando se alcanza la posesión del bien amado, el movimiento del apetito se apaga y alcanza el descanso o quietud (*quies*), que en la voluntad se llama *fruición* (*fruitio*), y que puede ser llamado también con el nombre de *gozo* o *deleite*, como la pasión final del apetito sensitivo.[358] Para el hombre, el desacanso último de la voluntad está en el bien del intelecto que es la verdad: la vida plena implica la fruición de la verdad (*gaudium de veritate*). Finalmente, el amor y la intención, que son actos de la voluntad respecto del fin, causan otros actos, por los que la voluntad busca los medios que sirven para alcanzar el fin y conducen a la fruición (*elección*, *consetimiento* y *uso*).

b) La voluntad como libre albedrío

La libertad, como dijimos, se da al nivel de la *elección*, que es de los *medios*. La voluntad quiere sólo con necesidad natural el fin último. Lo demás no está constreñida a quererlo, al menos que lo capte como un medio absolutamente necesario para el fin. Esto se funda en la naturaleza de la potencia. Teniendo la voluntad como objeto el bien común, no es movida con necesidad por la aprehensión de ningún bien particular o limitado. Esto vale incluso para cosas que tienen una conexión necesaria con la felicidad, pero que uno no llega a captar.[359] De este modo, la voluntad puede elegir entre un bien u otro bien, y a esto lo llama santo Tomás *libre albedrío*.[360]

Esto nos permite captar la diferencia entre la «voluntad como intelecto» y la «voluntad como razón». El libre albedrío no es una potencia distinta de la voluntad, sino que son la misma potencia, análogamente al intelecto y la razón: se llama voluntad, en cuanto apetece el fin; y libre albedrío o *fuerza electiva*, en cuanto apetece los medios.[361]

---

[356] Cf. *Summa Theologiae* I q. 82 a. 5 ad 1.

[357] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 12.

[358] Cf *Summa Theologiae* I-II q. 11.

[359] Cf. *Summa Theologiae* I q. 82 a. 2 in c.

[360] *Summa Theologiae* I q. 83 a. 1 in c.

[361] *Summa Theologiae* I q. 84 a. 4 in c: «Es necesario que las potencias apetitivas sean proporcionadas a las potencias aprehensivas, como se dijo antes. Así, como por parte de la aprehensión intelectiva se encuentran el intelecto y la razón, así por parte del apetito

La voluntad es la potencia por la que gobernamos nuestros actos y conductas. En realidad el mando o *imperio*, es un acto de la razón, pero que presupone el acto de la voluntad que lo impulsa.[362] Pues, si bien la voluntad es movida por el intelecto, en cuanto éste le presenta su objeto, es decir como principio formal, la voluntad mueve todas las potencias en cuanto a su *ejercicio*, incluso el intelecto, pues en el bien en común, objeto de la voluntad, están incluídos como bienes particulares todos los objetos de las otras potencias.[363]

Así, el intelecto y la voluntad gobiernan todas las potencias cognoscitivas y apetitivas, como también motrices. Si bien el intelecto y la voluntad no mueven sino a través de las potencias inferiores, pues «el conocimiento universal no mueve sino mediante el particular; y de modo semejante el apetito superior mueve mediante el inferior»[364], sin embargo, éstas no lo hacen sin el consentimiento de aquéllas.

> El apetito sensitivo está sujeto a la voluntad, en cuanto a la ejecución, que se hace por la fuerza motriz. En los otros animales el movimiento sigue inmediatamente a los apetitos concupiscible e irascible, como la oveja que teme al lobo huye inmediatamente; porque no hay ningún apetito superior que se oponga. Pero el hombre no es movido inmediatamente por el apetito irascible y concupiscible; sino que espera el imperio de la voluntad, que es el apetito superior. Pues en todas las potencias motrices ordenadas, la segunda no mueve sino en virtud de la primera mortiz; por lo que el apetito inferior no es suficiente para mover, si el apetito superior no consiente. Y esto es

---

intelectivo, la voluntad y el libre albedrío, que no es otra cosa que la fuerza electiva. Y esto es evidente por la relación de los objetos a los actos. Pues *inteligir* comporta el simple conocimiento de una cosa; por lo que propiamente inteligir se dicen los principios, que se conocen por sí mismos sin comparación. *Razonar*, en cambio, es proceder de un conocimiento a otro; por eso, propiamente razonamos sobre las conclusiones, que se conocen a partir de los principios. En modo semejante, por parte del apetito, la *volición* comporta el apetito simple de alguna cosa; por lo que se dice que la voluntad se refiere al fin, que es querido por sí mismo. En cambio, *elegir* es querer una cosa para conseguir otra; por lo cual se refiere propiamente a las cosas que se ordenan al fin. Pero como se relacionan en lo cognitivo el principio y la conclusión, a la que asentimos por los principios; así se relacionan en lo apetitivo el fin y lo que se ordena al fin, que se apetece por el fin. Por lo que es evidente que como se relacionan intelecto y razón, así también la voluntad y la fuerza electiva, es decir el libre albedrío.»

[362] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 17 a.1.

[363] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 9 a. 1 in c; *Summa Theologiae* I-II q. 9 a. 1 in c.

[363] En cambio, las potencias del orden vegetativo no pueden ser imperadas directamente por la razón y la voluntad; cf. *Summa Theologiae* I-II q. 17 a. 8.

[364] *Summa Theologiae* I q. 80 a. 2.

lo que dice el Filósofo, en el libro III *Sobre el alma*, que *el apetito superior mueve al apetito inferior, como la esfera superior, la inferior*.[365]

Por la reflexividad del intelecto, su mismo acto puede ser imperado, de modo que actúe cuando queremos, aunque una vez presente la verdad a su mirada no sea libre de no entenderla.[366] Lo mismo se puede decir de la voluntad.[367] Además, como sucede con las demás potencias, la voluntad se mueve a sí misma respecto al ejercicio, pues en cuanto apetece el fin, se mueve a sí misma para buscar los medios.[368] En este sentido no sólo podemos querer este bien o aquél, sino querer o no querer voluntariamente.[369]

De este modo, desde la razón y la voluntad, se humanizan todos los aspectos de la persona, también los apetitos y pasiones, y el comportamiento exterior, los movimientos y la apariencia. Por eso, «también las fuerzas apetitivas inferiores se dice que son racionales, en cuanto *participan en cierto modo de la razón*, como se dice en el libro I de la *Ética*».[370]

c) Integración de la afectividad sensitiva en la personalidad humana

Aunque el Doctor Común distinga claramente el apetito sensitivo de la voluntad, su concepción de la afectividad es muy unitaria. Lo que caracteriza la postura de santo Tomás referida a las pasiones es su humanidad. Las pasiones humanas no son del todo iguales a las pasiones del animal, porque aquéllas pueden ser integradas en el conjunto de la personalidad. El hombre puede formar su carácter, más allá del temperamento que su constitución le imponga, aunque a partir de él, porque los apetitos son gobernables por la razón universal (a través de la razón particular). Tratando de la *Fisiognómica* -el arte de reconocer las inclinaciones afectivas naturales, es decir el *temperamento*, a partir de los signos exteriores- el maestro de santo Tomás, san Alberto, afirma:

Algunos están naturalmente dispuestos a la fortaleza, otros a la liberalidad y otros a la castidad, y sin embargo por la costumbre pueden cambiar e inclinarse en sentido opuesto. Y en modo

---

[365] *Summa Theologiae* I q. 81 a.3 in c.
[366] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 17 a. 6.
[367] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 17 a. 5.
[368] Cf. *Summa Theologiae* I-II q.9 a. 3.
[369] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 6 a. 3 in c.
[370] *Summa Theologiae* I-II q. 24 a. 1 ad 2.

semejante, algunos naturalmente están dispuestos a vicios, como los melancólicos a la envidia y los coléricos a la ira, y sin embargo, por el discernimiento del intelecto pueden habituarse en sentido contrario. Por lo que, por las partes del cuerpo se pueden conocer las tendencias naturales a una conducta o a su contraria respecto a los hombres. Pero por ellas no se pueden conocer los hábitos que existen en el alma.[371]

De aquí se siguen dos modos de considerar las pasiones humanas: de un modo, en sí mismas, y así no se diferencian de las pasiones que tienen los animales; de otro modo, atendiendo a su orden en la totalidad de la personalidad, es decir, en cuanto pueden ser educadas y dirigidas por la razón.

Las pasiones del alma pueden ser consideradas de dos modos: uno, según ellas mismas; otro, según que están sujetas al imperio de la razón y de la voluntad.[372]

Estas pasiones consideradas en sí mismas, son comunes a los hombres y a los otros animales; pero según que son imperadas por la razón, son propias de los hombres.[373]

En este sentido, santo Tomás llega a decir, no sólo que en la sensualidad se da una participación de la voluntad, sino incluso que el apetito sensitivo participa de la libertad. Este modo de ver la apetitividad es análogo al del conocimiento: así como el animal juzga lo conveniente y nocivo por el instinto natural de su capacidad estimativa, y el hombre, en cambio, por cierta comparación que participa de la razón; así, el apetito del animal no racional es movido necesariamente, y no libremente; en tanto que el apetito sensitivo del hombre, participa de la libertad, propia de la parte racional, en cuanto capaz de ser conducida por aquélla.[374]

Como hemos dicho, esto fundamenta la capacidad del hombre de formar su propio carácter, y no sólo de que sea formado naturalmente por la interacción entre sus instintos naturales y el medio, físico y cultural, que lo circunda. El hombre no está necesariamente sujeto a sus pasiones, sino que, por el contrario, las puede educar, porque están hechas para obedecer a la razón[375], aunque esto no siempre se dé, por

---

[371] Cf. ALBERTO MAGNO, *Quaestiones super De animalibus* liber I q. 21. En santo Tomás, cf. *Summa Theologiae* I-II q. 51 a. 1 in c.

[372] *Summa Theologiae* I-II q. 24 a. 1 in c.

[373] *Summa Theologiae* I-II q. 24 a. 1 ad 1.

[374] *Summa Theologiae* I-II q. 26 a. 1 in c: «Hay un apetito consiguiente a la aprehensión del apetente mismo, pero necesariamente, no con libertad de juicio. Y tal es el *apetito sensitivo* en los animales irracionales; pero en el hombre participa algo de la libertad, en cuanto obedece a la razón.»

[375] En cambio, la razón no puede influir directamente sobre las necesidades; cf. *Quaestiones*

motivos que explicaremos luego. Así, por ejemplo, el hombre, a diferencia del animal, puede tener un apetito infinito, insaciable, porque a causa de su razón, abierta a lo universal, puede apetecer una cosa ilimitadamente.[376] Por eso, no sólo en la integración entre sensibilidad y espíritu reside el armónico desarrollo de la personalidad, sino también, cuando el espíritu es débil o corrompido se sigue un mayor desorden aún en la sensibilidad, tanto a nivel cognitivo como afectivo. Se forma así un círculo vicioso en el que la sensibilidad desordenada perturba la mente, y el espíritu enfermo desorganiza la sensibilidad y la sensualidad.

Todo esto que acabamos de decir, además de ser muy importante para la recta comprensión del desarrollo de la personalidad humana, y de sus desórdenes, y para evitar los reduccionismos a que gran parte de la psicología contemporánea nos tiene habituados[377], da por tierra con un prejuicio muy arraigado: que la praxis de la

---

quodlibetales, quodl. IV, q. 11, a. 1, in c.

[376] *Summa Theologiae* I-II q. 30 a. 4 in c: «La concupiscencia no natural es totalmente infinita. Pues sigue a la razón, como se dijo; y la razón puede proceder al infinito. Por lo que, el que apetece las riquezas, las puede apetecer no sólo con un cierto límite, sino que puede querer ser rico ilimitadamente, tanto cuanto sea posible. También se puede dar otra razón, según el Filósofo en el libro I de la *Política*, de por qué hay una concupiscencia finita y otra infinita. Pues siempre la concupiscencia del fin es infinita; pues el fin se desea por sí mismo, como la salud; por eso, una salud mayor se desea más, y así al infinito. [...] Pero la concupiscencia de lo que se ordena al fin no es infinita, sino que se desea en la medida en que conviene al fin. Por lo que los que ponen el fin en las riquezas, tienen un deseo de riquezas al infinito; pero los que las desean para satisfacer las necesidades de la vida, desean una cantidad finita de riquezas, suficiente para las necesidades de la vida, como dice allí el Filósofo. Y lo mismo vale para el deseo de cualquier otra cosa.» Santo Tomás llama concupiscencia natural la que se ordena a algo deleitable según la naturaleza (alimento, etc.) y que es común al hombre y a los animales y concupiscencias no naturales (*cupiditas*), las que el hombre con su razón agrega a la naturales; cf. *Summa Theologiae* I-II q. 30 a. 3.

[377] Recordemos, sólo por citar la más conocida, la teoría freudiana de la evolución de la personalidad, que toma como parámetro de la maduración de la personalidad las vicisitudes del placer sexual, según su despliegue en las distintas *zonas erógenas*. Freud no sólo reduce el amor al amor sensual, y también incluso reconduce el placer sensitivo al placer sexual, sino que además reduce la riqueza del desarrollo integral de la personalidad al de la pulsión sexual. Esto supone una incomprensión total de los factores propiamente humanos que intervienen en el desarrollo de la persona y del carácter. Una síntesis de la concepción freudiana se puede ver en S. FREUD, «Esquema del psicoanálisis», 150-154. Por otro lado, la reducción del placer al placer

psicología se dirigiría al tratamiento de la problemática afectiva, sin penetrar en la temática espiritual -que sería un campo aparte-. Esto contradice la unidad de la persona humana, y además la experiencia más patente, que muestra hasta qué punto sensualidad y espiritualidad interactúan y cómo la una no puede ser en el hombre restituída a su orden normal sin la otra. Además, es contrario a lo que efectivamente los psicólogos hacen. Esto nos conduce de nuevo a señalar la importancia de esclarecer la relación entre ética y psicoterapia, que es el eje del presente estudio.

d) La voluntad esclavizada

Todo esto nos muestra, como decíamos, que santo Tomás tiene una visión fundamentalmente armónica y unificada de la afectividad humana, de su orden, según el cual el apetito particular está hecho para seguir al apetito universal, y de la libertad de elección, que es una facultad real, presente por naturaleza en todo hombre. Sin embargo, la experiencia concreta de falta de libertad, que es conceptualizada por Nietzsche, Freud, Lacan y otros autores, encuentra su lugar en la concepción de santo Tomás que, fundado en san Pablo, pone de manifiesto su verdadero sentido.

Para Freud, el yo tiene una autonomía precaria y es esclavo de tres amos: el ello, el superyó y la realidad.[378] El sentimiento de libertad es ilusorio.[379] En realidad somos movidos por fuerzas de las que somos inconscientes. Lacan afirma que el sujeto está condenado a la repetición, pues forma parte de una cadena de la que no puede ser más que un eslabón. Foucault dice cosas que van en el mismo sentido. Y antes que ellos, Nietzsche mismo afirma el carácter ilusorio del libre albedrío, y la pertenencia del individuo al «todo» del mundo en devenir. Se está sujeto inevitablemente al destino, al

---

sexual deforma toda comprensión verdadera de las pasiones. Si bien el placer sexual es el más intenso, como afirma santo Tomás, esto no hace que todo placer sea sexual.

[378] Cf., por ejemplo, S. FREUD, «Esquema del psicoanálisis» (1940), 173: «Según nuestra premisa, el yo tiene la tarea de obedecer a tres vasallajes -de la realidad objetiva, del ello y del superyó- y mantener pese a todo su organización, afirmar su autonomía.»

[379] Igualmente se expresa Jung; cf. *Psicología y Religión*, Paidós, Barcelona, 1998, 139-140: «Cada uno hállase con una disposición anímica que limita su libertad en alto grado y que incluso la torna casi ilusoria. La "libertad de la voluntad" no sólo constituye un serio problema desde el punto de vista filosófico sino también desde el práctico, pues rara vez se encuentran personas que no estén amplia y aun preponderantemente dominadas por sus inclinaciones, hábitos, impulsos, prejuicios, resentimientos y toda clase de complejos.»

hado[380], a la fatalidad, un destino que no tiene ningún responsable. Por eso, la única terapia posible para el hombre no pasaría por la voluntad, sino sólo por la toma de conciencia de la necesidad. Libertad es conciencia de la necesidad, como diría Marx.

> ¿Cuál puede ser nuestra única doctrina? -Que al ser humano nadie le da sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres, ni sus antepasados, ni él mismo [...]. Nadie es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. Él no es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él no se hace el ensayo de alcanzar un «ideal de hombre» o un «ideal de felicidad» o un «ideal de moralidad» [...]. Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es, en el todo, -no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡Pero no hay nada fuera del todo! -Que no se haga ya responsable a nadie [...] sólo esto es la gran liberación del devenir... El concepto de «Dios» ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo así redimimos al mundo.[381]

Según esta perspectiva, no soy yo quien obra, sino *ello*, fuerzas que trascienden la persona humana, y por las que ella está esclavizado aunque no lo sepa. Freud lo dice muy claramente cuando introduce la noción de *ello*, tomada de Nietzsche y de Groddeck.

> Ha de sernos muy provechoso, a mi juicio, seguir la invitación de un autor, que por motivos personales declara en vano no tener nada que ver con la ciencia, rigurosa y elevada. Me refiero a G. Groddeck, el cual afirma siempre que aquello que llamamos nuestro *yo* se conduce en la vida pasivamente y que, en vez de vivir, somos «vividos» por poderes ignotos e invencibles.[382]

Éste es el mayor descentramiento que se pueda pensar. La *mens* deja de ser el principio rector del comportamiento humano, para convertirse en un muñeco o títere de fuerzas ajenas, por las que somos «vividos». Transformar esto en la naturaleza humana, hace imposible toda mejora y perfección. Ahora, que esto corresponda a la experiencia de muchos hombres, y aún incluso de la mayoría, no quita que sea una situación mórbida, *contra natura*; por el contrario, es un indicio de que hay algo que está dañado en la naturaleza misma del hombre.[383] Por eso, nos encontramos con esta

---

[380] La concepción tomasiana del tema se puede ver en *Summa Theologiae* I q. 116.

[381] F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*, 69-70.

[382] S. FREUD, «El yo y el ello», en *Obras*, vol 3, Biblioteca Nueva, Madrid 1973, 2707.

[383] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 109 a. 2 in c.

asombrosa y realista frase del Aquinate, que refleja la misma realidad constatada por Freud, pero interpretada en modo diverso:

> Porque el hombre carnal está vendido al pecado, como siervo del pecado, por ello es manifiesto que no actúa él mismo, sino que es actuado por el pecado. Pero el que es libre, ése actúa por sí mismo y no es actuado por otro.[384]

Esta disminución de la voluntad se da cuando ella se deja dominar totalmente por el apetito sensitivo, pues según las pasiones más se dice que somos movidos que nos movemos. Cómo es posible que la voluntad sea dominada por el apetito sensitivo, lo explica magistralmente santo Tomás en el siguiente pasaje.

> La pasión del apetito sensitivo no puede arrastrar o mover directamente la voluntad, pero puede hacerlo indirectamente. Y esto de dos maneras. De un primer modo, según cierta abstracción. Pues como todas las potencias del alma radican en la única misma esencia del alma, es necesario que cuando una potencia está ocupada en su acto, la otra vea mitigado el suyo, o se impida totalmente. Ya sea porque la virtud dispersa en muchas cosas se hace menor; por lo que, al contrario, cuando atiende a una sola cosa, puede dirigirse menos a otras. Ya sea porque en las operaciones del alma se requiere cierta atención, que cuando se aplica con intensidad a una cosa, no puede atender intensamente a otras. Y de este modo, por cierta distracción, cuando se fortalece un movimiento de la parte sensitiva según cualquier pasión, es necesario que se retraiga o impida totalmente el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad.
>
> De otro modo, por parte del objeto de la voluntad, que es el bien aprehendido por la razón. Pues el juicio y aprehensión de la razón es impedido por una aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación, y por el juicio de la fuerza estimativa; como es evidente en los dementes. Pues es claro que la aprehensión de la imaginación y el juicio de la estimativa siguen a la pasión del apetito sensitivo; como también el juicio del gusto sigue a la disposición de la lengua. Por lo que vemos que los hombres que están dominados por una pasión, no se apartan fácilmente de la imaginación a la que están apegados. Por eso, en consecuencia, el juicio de la razón sigue muchas veces la pasión del apetito sensitivo; y, entonces, también el movimiento de la voluntad, que sigue naturalmente el juicio de la razón.[385]

La persona que obra movida por la pasión se puede llamar en cierto modo *enferma* del alma, porque las partes de su personalidad, que naturalmente se estructuran jerárquicamente a partir de la mente, se hallan desordenadas y destituidas de su disposición natural, a semejanza de lo que sucede en la enfermedad corporal -en la que los distintos componentes del cuerpo han perdido su equilibrio-.[386]

---

[384] *Super ad Romanos*, c. VII, l. 3, n. 17.

[385] *Summa Theologiae* I-II q.77 a. 1 in c.

[386] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 3.

C. El «carácter»

a) Carácter y *habitus*

Dada su importancia para lo que queremos demostrar, es necesario profundizar todavía más en el tema de la modelación de la afectividad por parte de la mente, es decir, de la formación del carácter. Como hemos notado en el primer capítulo histórico-filosófico, al moderno término «carácter» corresponde el griego «*ethos*». Formar el carácter es desarrollar las «virtudes éticas». Si bien el término latino *mos*, del que proviene *moral*, utilizado por santo Tomás, no traduce exactamente el griego, pues significa más bien costumbre -como, en griego, «*ethos*» con épsilon (ε)-, el Aquinate asume plenamente la visión aristotélica.[387]

Por otro lado, santo Tomás no usa nunca el término *carácter* como lo hacemos nosotros. En el contexto de su pensamiento, como en general del medieval, el «*character*» es una potencia sobrenatural infundida por algunos sacramentos cristianos, que configuran de un modo especial la persona a Cristo (justamente, los que «imprimen carácter»: bautismo, confirmación y orden sagrado). Se trata aquí no de un *hábito operativo*, sino de una *potencia* (sobrenatural), por lo tanto de un nivel metafísicamente más profundo, aunque sería interesante un estudio en que se investigaran las relaciones entre ambos, cosa que excede ampliamente las miras del presente trabajo. Recordemos sólo la definición tomasiana de carácter, tomado en este sentido: «El carácter es un signo distintivo y configurativo. Por lo tanto, en cuanto es signo, comporta una relación con aquello de que es signo; en cuanto es distintivo, comporta una relación a aquellas cosas de las que se distingue; en cuanto es configurativo, comporta una relación a aquello a lo que se asimila.»[388] Aplicado analógicamente al carácter psicológico, es claro que el carácter es un signo distintivo. De hecho, algunos autores llaman a la caracterología «psicología difrencial» (W. Stern). Por su carácter una persona se distingue de la otra. Además configura las potencias de acuerdo al fin al que la razón proporciona los actos. En el caso del carácter plenamente desarrollado, hace a la persona virtuosa.

En general, sin embargo, santo Tomás no tiene un término para designar el *carácter*, aunque a veces se refiera a él como *hábito* o *virtud* (no en cuanto designan un

---

[387] *Summa Theologiae* I-II q. 58 a.1 in c.

[388] *In IV Sententiarum*, d. IV, q. 1, a. 1, in c.

hábito particular, sino el conjunto de los mismos). ¿Cómo definir el carácter? En alguna oportunidad, refiriéndose específicamente al carácter virtuoso habla santo Tomás de «el conjunto ordenado de virtudes» (*ordinata virtutum congregatio*).[389] Si la queremos extender, de modo que abarque también el carácter vicioso, podemos definir el carácter como *el conjunto ordenado de los hábitos operativos prácticos* (*afectivos, cognitivos y conductuales*).

Analicemos brevemente esta definición. Como ya indicamos, lo que se suele llamar carácter está constituido por hábitos. En efecto, hablamos de carácter no sólo en base a una acción y ni siquiera a una simple disposición, sino cuando hay un «modo de ser» o un «estilo de vida» permanente, para usar la terminología de algunos psicólogos de hoy. Esto es característico del hábito, que es «difícilmente móvil», como diremos. Estos hábitos son operativos, es decir, perfeccionan en cuanto a la acción y la pasión, y no entitativos. Y además son éticos, es decir, los que perfeccionan las potencias apetitivas o el intelecto en orden a la práctica[390], y no puramente intelectuales, aunque los hábitos morales se ordenen a las virtudes intelectuales.

Un sólo hábito no es el carácter, aunque sea un aspecto («rasgo», se dice hoy) del mismo, sino que cuando hablamos de carácter nos estamos refiriendo a un conjunto o «congregación» de estos. En este grupo de hábitos se encuentra una jerarquía o un orden, determinado por el fin que la persona se propone. La estructuración virtuosa del carácter supone la ordenación al cumplimiento de lo más importante en el hombre, que es su mente. Por lo tanto, el recto orden implica que la razón esté en el centro del conjunto de hábitos que configuran el carácter.[391]

---

[389] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 5 ad 2.

[390] Aunque la prudencia sea una virtud intelectual, es también moral por su materia.

[391] Podemos comparar esta definición inspirada en santo Tomás (*conjunto ordenado de hábitos operativos prácticos*) con la de Gordon W. Allport, citada frecuentemente por psicólogos de diferentes orientaciones. Éste prefiere hablar de «personalidad» («*personality*»), antes que de carácter, y la define de la siguiente manera: «Personalidad es la organización dinámica en el interior del individuo de los sistemas psicofísicos que determinan su conducta y su pensamiento característicos.» (*op. cit.* 47) Nos permitimos señalar, antes que nada, la poca claridad de algunas de las nociones implicadas en esta definición, como la de sistema y de psico-físico. Según Allport «todo sistema es un complejo de elementos en mutua interacción. Una costumbre es un sistema, como lo es también un sentimiento, un rasgo o una característica, un concepto, un estilo de conducta. Estos sistemas existen en el organismo en estado latente incluso cuando no son

Para que sea más claro qué es el carácter, creemos aquí conveniente profundizar brevemente en la naturaleza de los hábitos. ¿Qué son los hábitos operativos? El hábito, como es sabido es una cualidad -la primera especie-[392], que dispone bien en modo difícilmente móvil respecto de la naturaleza de una cosa que perfecciona.[393] Hay hábitos «entitativos», que disponen bien respecto de la naturaleza sustancial de la cosa. Entre estos últimos se cuentan la *salud* (corporal) y la *belleza*.[394]

La salud es un hábito que dispone bien el cuerpo respecto de la vida, que le viene del alma. Consiste fundamentalmente en un cierto orden y equilibrio de los componentes del cuerpo vivo. La enfermedad es el hábito contrario, causado por la acción de un agente que produce una pasión -en sentido fuerte, corporal-, es decir la privación de la disposición natural, la pérdida del equilibrio en los componentes del organismo. Así, salud y enfermedad en su sentido primero son del cuerpo. Ya veremos en qué sentido se puede hablar de enfermedad (y salud) del alma.

La mayoría de los hábitos entitativos son del cuerpo, si bien en el orden sobrenatural tenemos la *gracia*, que dispone, no ya el cuerpo para recibir de la forma el ser, sino el alma misma para la recepción de un *ser sobrenatural y divino* por la gracia.[395]

---

activos. Los sistemas son nuestro "potencial para la actividad".» (p.48). Los sistemas que conforman la personalidad serían las «tendencias determinantes» del comportamiento y pensamiento: «Todos los sistemas comprendidos en la personalidad han de considerarse como *tendencias determinantes*. Ejercen una influencia directriz sobre todos los actos adaptativos y expresivos mediante los cuales es conocida la personalidad» (*ibidem*). La parte de la definición de Allport que habla de «organización dinámica de los sistemas psicofísicos que determinan la conducta y pensamiento», dice con menos claridad lo que nosotros en «conjunto ordenado de hábitos operativos prácticos (afectivos, cognitivos y conductuales)». «Conjunto ordenado» es más preciso que «organización dinámica de sistemas». «Hábitos operativos prácticos», lo es más que «sistemas psicofísicos que determinan la conducta y el pensamiento». Que esto se dé «en el interior del individuo» no es necesario aclararlo, pues ¿en qué otro lugar pueden existir «sistemas psicofísicos» si no es en el interior de un individuo? También nos parece superfluo decir que esta conducta y pensamiento son «característicos», pues va de suyo, y además termina incluyendo subrepticiamente lo definido en la definición.

[392] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 49 aa. 1-2.

[393] *Ibidem*, a. 3.

[394] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 50 a. 1.

[395] Cf. *Summa Theologiae* q. I-II 50 a. 2. Sobre el tema de los hábitos en general, cf. *Summa Theologiae* I-II q. 49, como también qq. 50- 54.

Los hábitos entitativos no perfeccionan directamente en orden a la operación, sino a la posesión del ser. En cambio, los hábitos operativos son disposiciones estables de las potencias en orden a la operación.[396] Tratamos aquí de estos últimos.

Los hábitos no son del todo innatos a todas las potencias, ni son necesarios a todas ellas. Hay algunas potencias, sin duda, que no necesitan ser completadas para su operación, pues son «potencias activas», como son las del orden vegetativo y, en el orden «mental», el intelecto agente. «Las virtudes de estas potencias no son ningún hábito, sino que ellas son completas en sí mismas», es decir, «la virtud de tal potencia no es otra cosa que la misma potencia».[397] Por eso, el intelecto agente, que es una participación de la Verdad eterna -Acto puro, fundamento de la actualidad de todas las cosas, incluido el intelecto y el entender[398]-, es el principio energético, iluminante y activante de toda nuestra actividad mental, sin necesidad de recibir algo que lo perfeccione como hábito para operar -aunque sí necesite, desde el punto de vista *objetivo*, de las imágenes que le presentan los sentidos internos-.

Hay otras potencias que son sólo pasivas, como los sentidos externos. Estas potencias tampoco son sujeto de virtudes, pero por el motivo contrario que el grupo anterior: por ser activadas por otras cosas, y además porque, si bien para actuar necesitan un complemento, las formas recibidas de las cosas, sin embargo no las conservan en sí una vez terminado el acto de sentir (esto último corresponde, como hemos visto, a la fantasía).[399]

Sólo las potencias que son a la vez activas y pasivas tienen necesidad y pueden ser completadas para su operación por fuerzas o virtudes, nos dice santo Tomás. Es decir: intelecto posible, voluntad, apetitos y sentidos internos.[400] Por eso se dice que las virtudes son «hábitos», porque son como una perfección «tenida» («*habitus*» proviene del verbo latino «*habere*», *tener*), que ordena la potencia a su operación.

Hoy hablar de hábito suena mal, al menos a quien no sostiene una teoría del carácter y del aprendizaje meramente conductista, pues esta escuela ha desvirtuado

---

[396] *Summa Theologiae* I-II q. 49 a. 3.

[397] Q. *De virtutibus in communi*, a.1, in c.

[398] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 109 a. 1 in c.

[399] *Ibidem*.

[400] *Ibidem*.

totalmente el significado clásico del término. La deformación del sentido original del «*habitus*», por otro lado, es paralela a la de otros términos como «ética», «virtud», «prudencia», «castidad», etc. Como dice Pieper, «se trata seguramente de un fenómeno natural del destino de las "grandes palabras". En efecto, ¿por qué no han de existir, en un mundo descristianizado, unas leyes lingüísticas demoníacas, merced a las cuales lo bueno le parezca al hombre, en el lenguaje, como algo ridículo?»[401]

El hábito es una «disposición difícilmente móvil». Que sea disposición quiere decir que inclina una potencia a un acto determinado. Que sea difícilmente móvil distingue el hábito de la «simple disposición» que puede ser inestable o transeúnte -por ejemplo, uno puede tener un carácter iracundo, o estar actualmente dispuesto a la ira por alguna circunstancia particular-. Por este motivo, los hábitos entitativos no son propiamente hábitos, sino «disposiciones» pues no son difícilmente móviles -sólo lo espiritual o lo que participa de él puede serlo-.[402]

También se suele llamar simple disposición a las inclinaciones que no llegan al estado de perfecta virtud por no depender de la razón y la voluntad, como veremos. Hasta que la disposición no se asienta por la elección sólo hablamos de hábito impropiamente.[403]

En efecto, para santo Tomás el hábito no es un mero «reflejo condicionado», y ni siquiera una costumbre o un modo de respuesta mecánico y automatizado. Lo característico del hábito es que «lo usamos cuando queremos»[404], es decir, perfecciona la libertad y voluntariedad del acto.[405] Voluntario, como hemos visto, es aquello que va

---

[401] J. PIEPER, «La imagen cristiana del hombre», en *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Bogotá 1980^{3}, 14-15.

[402] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 50 a. 1 in c.

[403] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 49 a. 2 ad 3.

[404] Q. *de virtutibus in communi*, a. 1, in c.

[405] Cf. B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-depression. Histoire de la transformation d'un vice en pathologie*, Institut d'édition Sanofi-Synthelabo, Paris 2000, 62 (nota al pie): «*Habitus* qui ne doit donc pas être réduit à un automatisme physique (W. James), psychologique (P. Janet) ou même simplement intermédiaire entre liberté et réceptivité, come chez Maine de Biran et Ravaisson [...]. Il faut comprendre l'*habitus* aussi comme participant pleinement à la puissance de l'acte libre autant qu' à son perfectionnement, et donc comme pleinement spirituel en tant qu'automatisme vertueux, répétition de la viridité. L'*habitus* entendu ainsi constitue la constance et la croissance de la liberté. C'est une force qui s'offre comme une puissance, une potentialité de la liberté, d'innovation et de spontanéité.»

en la misma dirección de la tendencia de la voluntad. Como el hábito se transforma en una segunda naturaleza, y lo que nos es natural nos produce deleite y gozo, el hábito hace que los actos sean más voluntarios.[406] Según Aristóteles, una de las notas que caracterizan la posesión del hábito es el gozo en la operación conforme al mismo. Lo mismo nota Erich Fromm respecto del *carácter*: «La función subjetiva del carácter para una persona normal es la de *conducirlo a obrar de conformidad con lo que le es necesario desde un punto de vista práctico y también a experimentar una satisfacción psicológica derivada de su actividad.*».[407]

La *virtud* es un *hábito* (operativo) *bueno*, mientras que el *vicio* es un *hábito malo*. La virtud hace al que la tiene bueno -como hombre o en algún aspecto parcial-, y buena su operación. Bueno quiere decir perfecto -en su género-; el vicio, lo contrario. Aristóteles distingue dos géneros de *virtudes humanas*: las *virtudes intelectuales*, o sea las que perfeccionan en orden al conocimiento, y las *virtudes morales*, éticas o del carácter, es decir, las que perfeccionan la apetitividad y la acción.

Las *virtudes intelectuales* o *dianoéticas* son aquellas que perfeccionan el intelecto (posible): *arte*, *prudencia*, *inteligencia*, *ciencia* y *sabiduría*. No podemos aquí tratar acerca de todas ellas, pues nos haría alejarnos demasiado de nuestro propósito en este estudio. Ya nos referiremos, sin embargo, tanto a la *prudencia*, que dirige en el orden práctico, como a la principal de ellas, la *sabiduría*, en cuyo ejercicio consiste sobre todo, según Aristóteles y santo Tomás, la plenitud humana en cuanto tal. No se puede hablar de un desarrollo humano completo sin el despliegue, de un modo u otro, de la dimensión *metafísica* de la inteligencia, la principal potencia del hombre referida a los objetos más elevados. Para esto, el intelecto es perfeccionado por la virtud de la sabiduría. Gran parte de la frustración que la mayoría de las personas experimenta y percibe a veces en sí misma, proviene de la falta de uso pleno de aquello que en ella hay de más precioso, la falta de contemplación. De este tema nos ocuparemos al tratar de la *acidia* -Capítulo 4-.

Las virtudes éticas perfeccionan la parte apetitiva, es decir la voluntad y el apetito sensitivo. El «conjunto ordenado» de ellas constituye el «carácter virtuoso». Se habla de algunas virtudes como principales o «cardinales»: la *justicia* (voluntad), la

---

[406] *Ibidem*.

[407] E. FROMM, *El miedo a la libertad*, 268.

fortaleza (apetito irascible) y la *templanza* (apetito concupiscible), a las que se suele sumar la *prudencia* que si bien es una virtud intelectual (por su sujeto), es también moral (por su materia). Además de éstas hay muchas otras virtudes morales, pero que en un cierto sentido se pueden reducir a estas cuatro fundamentales. Éstas, como virtudes naturales, son *adquiridas* -ni son innatas, ni son infundidas por Dios-, lo que quiere decir que se consiguen con la repetición de actos virtuosos, exigiendo la lucha contra las tendencias opuestas durante un tiempo prolongado. Según Andereggen, «es aquí donde encontramos el centro de lo que es psicológicamente observable de modo humano. Si no llega al nivel específico de la virtud humana en cuanto tal, la psicología, en sus múltiples variantes no podrá traspasar en concreto el nivel del conductismo por más sofisticada y abstractamente elaborada que pudiera estar.»[408]

De las virtudes aristotélicas, intelectuales y éticas, santo Tomás distingue dos géneros de virtudes sobrenaturales: las virtudes *teológicas* (fe, esperanza y caridad), que tienen a Dios como objeto; y las virtudes morales *infusas*, que se distinguen de las virtudes morales o éticas naturales sea por su origen (no son adquiridas por la actividad humana, sino infundidas por Dios con la gracia), sea por su ordenación más directa a la plenitud sobrenatural, aunque posean el mismo nombre que las adquiridas (prudencia, justicia, fortaleza y templanza).

b) Razón, temperamento y costumbre

Continuemos, pues, el tema que queremos desarrollar aquí, es decir, el del carácter que no debe ser confundido con el temperamento. En efecto, la «complexión» natural, que depende de la constitución orgánica, puede disponer e inclinar a uno u otro acto, que si fuera elegido concientemente sería de virtud o de vicio. Dice santo Tomás: «En la parte apetitiva, sede de las virtudes morales, hay dos especies de virtud: la natural y la moral, que es la principal.»[409] La «virtud natural» corresponde a lo que la psicología actual llama «temperamento», que es como el carácter natural[410], y que tiene un fundamento genético.[411]

---

[408] I. ANDEREGGEN, «Santo Tomás de Aquino, psicólogo», 65.

[409] *In VI Ethicorum*, l.9, n. 1280.

[410] Se puede llamar en cierto modo «carácter» (natural y no ético o moral) en cuanto «est quod differentiam facit in hominibus» (*ibidem*).

[411] Para una referencia moderna, cf. G. W. ALLPORT, *La personalidad*, 55: «"Temperamento" se

> Proviene *de la buena complexión del cuerpo* y de la naturaleza que alguien se incline más o menos a las operaciones de las virtudes y vicios, como algunos son naturalmente iracundos y otros mansos. Y esta disposición de la naturaleza corporal deriva de los padres, la mayoría de las veces, como también las otras disposiciones corporales, como la belleza, la fuerza y cosas por el estilo. Por eso, de padres buenos nacen muchas veces buenos hijos, aunque por algún impedimento la naturaleza no siempre produzca este resultado. Y así, a veces, de padres bien dispuestos a la virtud nacen hijos mal dispuestos, como también de padres bellos, hijos feos, y de padres grandes, hijos pequeños.[412]

Si bien santo Tomás no usa el término «temperamento» para referirse a estas inclinaciones que pueden ser incoaciones de virtudes y vicios, al hablar de la virtud de la templanza, dice que el término «*temperantia*» puede significar tanto la virtud específica de la templanza, a la que luego nos referiremos, como una cosa común a todas ellas: el ser las acciones y las pasiones moderadas o *temperadas* por la razón.

> El nombre de templanza puede ser tomado de dos modos. De un modo, según la comunidad de su significación, y así la templanza no es virtud especial, sino general: porque el nombre de templanza significa cierto temple [*temperiem*], es decir moderación, que la razón pone en las operaciones humanas y en las pasiones, cosa que es común a toda virtud moral.[413]

Así, estas inclinaciones naturales pueden ser habituadas y educadas en sentidos diversos, antes y después de la adquisición del uso de razón.[414] De este modo, el temperamento natural es integrado en el carácter, es decir, es asumido y orientado a los fines más elevados de la persona que residen en la *mens*. Y en esto, los hijos pueden apartarse (positiva o negativamente) de la educación paterna.

> Sucede que los hijos se distinguen de los padres en bondad o malicia no sólo por la disposición natural del cuerpo, sino también *por la razón* que no sigue necesariamente la inclinación natural.

---

refiere a los fenómenos característicos de la naturaleza emocional de un individuo, incluyendo su susceptibilidad a la estimulación emocional, la fuerza y la velocidad con que acostumbran a producirse las respuestas, su estado de humor preponderante y todas las peculiaridades de fluctuación e intensidad en el estado del humor, considerándose estos fenómenos dependientes en gran parte de la estructura constitucional y predominantemente hereditarios.»

[412] *In I Politicorum*, l. 4, n. 86.

[413] *Summa Theologiae* II-II q. 141 a. 2 in c.

[414] Al tratar del tema del uso del libre albedrío en Cristo antes de su nacimiento, santo Tomás sostiene que, por el uso del sentido del tacto hay un contacto del hijo con la madre. Esto implica que al menos ya desde antes del nacimiento también se pueden ir preparando las inclinaciones afectivas; cf. *Summa Theologiae* III q. 34 a. 2 ad 3.

> Por eso se da que hombres que son semejantes a sus padres por su disposición natural, por tener otra educación o costumbre son disímiles en el comportamiento.[415]

Por este motivo, el estudio de las correlaciones entre el carácter y la constitución, que tuvo gran auge en la primera mitad del siglo XX, tiene un límite muy claro. Aunque de la estructura corporal se pueda tal vez llegar a conocer las disposiciones temperamentales naturales de la persona, no se pueden en cambio deducir las inclinaciones que efectivamente la persona ha conseguido formar en sí misma.[416] Como dice san Alberto -en un texto anteriormente citado-, que sigue la distinción clásica de los cuatro temperamentos (melancólico, colérico, flemático y sanguíneo[417]):

> Algunos están naturalmente dispuestos a la fortaleza, otros a la liberalidad y otros a la castidad, y sin embargo por la costumbre pueden cambiar e inclinarse en sentido opuesto. Y en modo semejante, algunos naturalmente están dispuestos a vicios, como los melancólicos a la envidia y los coléricos a la ira, y sin embargo, por el discernimiento del intelecto pueden habituarse en sentido contrario. Por lo que, por las partes del cuerpo se pueden conocer las tendencias

---

[415] *In I Politicorum*, l. 4, n. 87.

[416] Uno de los antecedentes más antiguos de este tipo de correlaciones es la *Physiognomica* pseudo-aristotélica, de la que se han ocupado también autores como san Alberto y Kant. Cf. G. W. ALLPORT, *La personalidad*, 61: «La fisiognómica es el arte (y, potencialmente, ciencia) de descubrir las características de la personalidad (especialmente del temperamento) basándose en el aspecto físico del individuo y especialmente en la configuración y expresión de la cara, es decir, en la fisonomía. El más antiguo tratado sobre el tema se titula *Physiognomonica* y se atribuye a Aristóteles.»

[417] A pesar de que la medicina hipocrático-galénica en que se funda la división de los cuatro humores y los cuatro temperamentos (según la preponderancia de uno de los humores) ha sido superada por la biología y medicina modernas, hay autores que consideran todavía válida la distinción de los cuatro temperamentos. Así, por ejemplo, el médico biotipólogo Nicola Pende, de la escuela constitucionalista italiana, católico y tomista. Según este autor, «es maravilloso cómo a ellos corresponden, en líneas esenciales, *los cuatro biotipos fundamentales morfológico-dinámicos*, que yo he distinguido tras largas y modernas investigaciones de morfología y antropometría, de fisiología diferencial, vale decir, el *biotipo longilíneo esténico*, *el biotipo longilíneo asténico*, *el brevilíneo esténico*, *el brevilíneo asténico*; el primero análogo al *temperamento bilioso*, el segundo al *temperamento melancólico*, el tercero al *temperamento sanguíneo*, el cuarto al *temperamento flemático*.» (N. PENDE, *La ciencia moderna de la persona humana*, Editorial Alfa, Buenos Aires, 1949, 368). Cf. también N. PENDE, «Sant'Alberto Magno, come modello insuperato della necessaria collaborazione della teologia con la biologia umana», en *Angelicum*, 21 (1944) 326-331; M. BARBADO, «La physionomie, le tempérament et le caractère, d'après Albert le Grand et la science moderne, en *Revue Thomiste*, 14 (1931) 314-351.

> naturales a una conducta o a su contraria respecto a los hombres. Pero por ellas no se pueden conocer los hábitos que existen en el alma.[418]

Alberto, con el Pseudo-Aristóteles, pone el ejemplo de Hipócrates quien, a pesar de poseer un temperamento poco favorable a la virtud, llegó con su esfuerzo a cambiar la dirección original de sus tendencias.[419]

El temperamento, entonces, sería el conjunto de inclinaciones afectivas naturales, mientras que el carácter resultaría de la modificación de esas disposiciones por la formación de los hábitos. Las virtudes del carácter perfeccionan la afectividad para disponerla bien en orden a sus objetos. «Disponerla bien» quiere decir «al modo humano». Lo que las virtudes permiten es una humanización de la afectividad, integrándola en el dinamismo espiritual. Por eso, ser virtuoso es «vivir según la razón» («*secundum rationem esse*»), como dice Dionisio en el c. IV del *De divinis nominibus*, citado siempre por santo Tomás. Cuando la razón no interviene, o lo hace en modo insuficiente o inadecuado, por los motivos que sean, se sigue un desarrollo anormal del carácter.

A tal punto la razón debe guiar la vida afectiva según santo Tomás que el modo perfecto de vivir sería, para el hombre, el de guiarse por su conocimiento universal: «Como se relaciona el *experimentum* con la razón particular, y la costumbre con la memoria en los animales, así se relaciona la ciencia [*ars*] con la razón universal. Luego, como el perfecto régimen de vida en los animales es por la memoria perfeccionada por la costumbre producida a través de la enseñanza, o de algún otro modo, así también el perfecto régimen de vida para el hombre es por la razón perfeccionada por la ciencia.

---

[418] Cf. ALBERTO MAGNO, *Quaestiones super De animalibus*, liber I, q. 21. En santo Tomás, cf. *Summa Theologiae* I-II q. 51 a. 1 in c: «Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel aliquid huisumodi.»

[419] *Ibidem*, liber I, q. 21: «Pues dice el Filósofo que los discípulos de Hipócrates mostraron un fiel retrato de éste al gran fisiónomo Filotino, y le preguntaron cuáles eran los rasgos de carácter naturales de aquel que la imagen representaba. Y éste, analizada la imagen, dijo que era alguien inestable e incontinente. Ellos, admirados e indignados de que dijeran esas cosas de este gran hombre, lo refirieron a Hipócrates. Éste les respondió que el fisiónomo había dicho la verdad. Pero agregó que, por la discreción del intelecto y el amor al estudio y a la virtud, cambió sus inclinaciones naturales en sentido contrario. Por eso, naturalmente era de aquel modo, aunque por la operación fuera bueno.»

Algunos son guiados por la razón sin la ciencia, pero este régimen es imperfecto.»[420] Trataremos más adelante en modo particular del tema del papel de la razón en el conjunto del carácter, al hablar de la virtud de la prudencia. Aquí sólo nos detenemos en algunas señalaciones generales.

La guía de la razón consiste sobre todo en darle una «medida» o «regla» a la apetitividad:

> La medida y regla del movimiento apetitivo sobre lo apetecible es la razón misma. Pero el bien de lo que es medido y regulado consiste en que se conforme con su regla, como el bien en los objetos artificiales es que se adecuen a la regla del arte. En este tipo de cosas lo malo se da porque algo está en desacuerdo con su regla o medida. Esto acontece, o porque va más allá de la medida, o porque se es deficiente respecto de ella, como es evidente en todo lo que es medido y regulado. Por eso es manifiesto que el bien de la virtud moral consiste en la adecuación a la medida de la razón.[421]

Por eso se dice que la virtud ética consiste en un medio determinado por la recta razón, respecto del cual el apetito se puede apartar por exceso o por defecto. La virtud consiste en un término medio, que es adecuarse a la regla de la razón, mientras que el vicio se aparta del medio por exceso o por defecto. De este modo la luz de la razón ilumina no sólo la voluntad, sino también el apetito sensitivo, humanizándolo.[422]

Como dijimos antes, la adquisición de las virtudes no es instantánea, sino que supone el tiempo y la experiencia, y sobre todo la repetición de los actos conformes a la razón. Como dice santo Tomás:

> Es evidente que el principio activo que es la razón no puede vencer totalmente la potencia apetitiva en un solo acto, porque la potencia apetitiva se dirige de diversos modos a muchas cosas. Pero por la razón en un sólo acto se juzga que hay que desear algo según determinadas características y circunstancias. Por eso la potencia apetitiva no es vencida por este acto totalmente, de modo tal que la haga comportarse del mismo modo la mayoría de las veces a la manera de una naturaleza, cosa propia del hábito de virtud. Por eso, el hábito de virtud no puede ser causado por un sólo acto, sino por muchos.[423]

¿Es posible esta humanización? ¿No son acaso las pasiones una realidad que depende meramente de estados orgánicos inconscientes y que escapa totalmente al poder de la razón? Hemos ya mostrado suficientemente que la concepción tomasiana

---

[420] *In I Metaphysicorum*, l. 1, n. 16.

[421] *Summa Theologiae* I-II q. 64 a. 1 in c.

[422] Por este motivo -como diremos en el capítulo siguiente- para un hombre ser «normal» es adecuarse a la «norma», es decir, vivir según la razón.

[423] *Summa Theologiae* I-II q. 51 a. 3 in c.

de la estructura de la personalidad permite comprender cómo esta influencia sea posible. La razón universal puede influir en la afectividad sensitiva por medio de los sentidos internos, especialmente de la «razón particular». Recordemos, además, que las potencias sensitivas se pueden considerar sea en su aspecto instintivo, sea en cuanto capaces de ser, del modo antes indicado, formadas por la razón.

> Las fuerzas sensitivas se pueden considerar de dos modos: de un modo, según que operan por instinto natural; de otro modo, según que operan por imperio de la razón. Por lo tanto, según que operan por instinto natural se ordenan a algo único, como la naturaleza. Y por eso como en las potencias naturales no hay ningún hábito, así tampoco en las potencias sensitivas según que operan por instinto natural. Pero según que operan por imperio de la razón, así se pueden ordenar a cosas diversas. Y de este modo puede haber en ellas algún hábito, por el que se dispongan bien o mal a algo.[424]

Es decir, en cuanto de algún modo participan de la racionalidad y de la libertad, las potencias de la parte sensitiva pueden ser sujeto de hábitos, que justamente tienen por función determinar las potencias que admiten dirigirse a varias cosas, no estando determinadas a sólo una. Por eso, en los animales no hay hábitos operativos en sentido estricto, sino sólo hábitos entitativos. Sin embargo, en cuanto pueden ser en cierto modo amaestrados por los hombres hay en ellos algo análogo a los hábitos, pero sin el uso de la libertad.[425]

El procedimiento de habituación en el caso de los animales es el de la formación del recuerdo de los placeres y dolores: «Los otros animales sirven al hombre no como recibiendo algún sentido de razón del hombre, sino por la memoria de lo bueno o malo

---

[424] *Summa Theologiae* I-Iq. 50 a. 3 in c.

[425] *Summa Theologiae* I-II q. 50 a. 3 ad 2: «Las fuerzas sensitivas en los animales irracionales no operan por imperio de la razón, sino que, dejados a sí mismos, operan por instinto natural. Y así en los animales brutos no hay ningún hábito ordenado a las operaciones. Sin embargo, hay en ellos algunas disposiciones en orden a la naturaleza, como la salud y la belleza. Pero como los animales pueden ser dispuestos por la razón humana a operar de un modo u otro por cierta costumbre, así se puede afirmar que en los animales en cierto modo hay hábitos. Por eso dice Agustín, en el libro de las *Ochenta y tres cuestiones*, que *vemos a las bestias más feroces abstenerse de los placeres más grandes por miedo a los dolores, y cuando en ellas ya se asentó la costumbre, se las llama domesticadas y mansas*. Pero el carácter de hábito falla aquí en cuanto al uso de la voluntad, porque no tienen la capacidad de usarlo o no usarlo, lo que parece pertenecer a la razón de hábito. Por eso, hablando con propiedad, en ellos no puede haber hábitos.»

que recibieron del hombre. [...] El animal [sirve] por la pasión, de temor y de amor, adquirida por la memoria de lo bueno o malo que padeció del hombre.»[426]

Algo parcialmente similar sucede con los niños antes del uso pleno de razón: sus inclinaciones naturales pueden ser dispuestas en determinada dirección a través del recuerdo del placer y el dolor, a los que son muy sensibles, y que producen amor o temor. Pero con la importante diferencia de que se trata ya de verdaderas personas, que deben ser tratadas y respetadas como tales, y que este acostumbramiento inicial se ordena a la formación de un carácter humano y, con el advenimiento del uso de razón (al que debe preparar), por incipiente que sea, se transforma en una auténtica educación del carácter, fundada en el intelecto y la voluntad. Esto no quita que esta habituación inicial sea importante, porque puede orientar el temperamento del niño en una dirección que facilite luego la educación conciente y voluntaria -o que la impida, formando disposiciones viciosas o patológicas-. Así, el niño se va disponiendo a través de la formación que recibe de sus padres y de los otros adultos, y va adquiriendo capacidades que en ese momento todavía no puede apreciar en su racionalidad, como sucede con la adquisición del lenguaje.[427]

El aspecto superior de la formación del carácter ha sido olvidado por el conductismo que, notando la importancia del condicionamiento y el reforzamiento positivo y negativo -limitados al nivel de los reflejos, es decir, sin llegar al nivel propiamente psíquico-, sin embargo reduce todo el despliegue de la personalidad a esta educación primitiva, interpretada en modo mecanicista, sin tener en cuenta la intervención de las potencias espirituales.[428]

---

[426] *In I Politicorum*, l.3.

[427] *In VII Ethicorum*, l.3, n.1344: «Los niños, cuando comienzan a aprender, unen frases que luego expresan oralmente que todavía no comprenden de modo tal que las entiendan con su mente. Pues para esto se requiere que las cosas que el hombre oye se le hagan como connaturales, por su perfecta impresión en el intelecto. Para eso necesita tiempo en que el intelecto por muchas meditaciones se afirme en lo que conoce.»

[428] Cf. M. Palet, *La familia educadora del ser humano*, 36-37: «Para el conductismo la voluntariedad del comportamiento operante es sólo *aparente* ya que "*las consecuencias que moldean y mantienen al comportamiento llamado operante no están presentes en el lugar donde ocurren las respuestas, pues se han convertido en parte de la historia del organismo*" [B. F. Skinner, *Sobre el conductismo*, Fontanella, Barcelona 1975, 56] y, por esta razón, el hombre *se cree* libre y con capacidad de elección. [...] En esta orientación de la Psicología no se tiene en cuenta que no

Aunque el término «*consuetudo*» (costumbre) significa tanto la que es voluntaria y propia del hábito, como la que no lo es, santo Tomás llama a veces con este nombre especialmente a esta inclinación adquirida que no es todavía necesariamente virtud, como se ve en el siguiente texto:

> La templanza según que tiene perfecta razón de virtud no existe sin la prudencia, de la que carece todo individuo vicioso. Por eso, los que no tienen las otras virtudes, sujetos a los vicios opuestos, no tienen la templanza que es virtud. Pero hacen actos de templanza por cierta disposición natural, en cuanto ciertas virtudes imperfectas son naturales al hombre, como antes se dijo, o por una costumbre adquirida, que sin la prudencia no tiene la perfección de la razón, como antes se dijo.[429]

Hay que distinguir pues, por un lado el hábito (de virtud o vicio), de las simples disposiciones que no llegan al estado perfecto del hábito por no depender de la razón y la voluntad; el *Doctor Humanitatis* menciona las inclinaciones naturales (temperamento), y las consuetudinarias. La costumbre, así, se encuentra al nivel de la simple «disposición», no es un hábito en sentido aristotélico. Se adquiere por la «*assuefactione*», o sea por repetición de actos no necesariamente «elegidos», es decir justamente, «por costumbre», como sucede con las disposiciones adquiridas en la primera infancia, casi absorbidas del ambiente familiar. Estas disposiciones no sólo pueden ser inclinaciones a la virtud o al vicio, como virtudes y vicios «incoados», a los que sólo falta la aceptación o el rechazo libres para ser hábitos en sentido estricto, sino que además, en determinadas circunstancias, pueden ser contrarios no sólo a la razón, sino a la inclinación natural del apetito «animal». Estas son las inclinaciones correspondientes a los «vicios patológicos» de Aristóteles, que santo Tomás llama «*aegritudo animalis*» (enfermedad animal) -como explicaremos en el Capítulo 4-. Estas tendencias no sólo se apartan de la normalidad «humana», es decir de la virtud, sino aún de un grado inferior e incompleto de normalidad, de la normalidad de las tendencias animales.

El carácter y el hábito, aún cuando perfeccionan algunas potencias que residen en órganos corporales, son una realidad de orden principalmente anímico. Esto no

---

son los bienes particulares, ni los objetos externos, ni las condiciones o los contingentes reforzantes positivos los que causan el hábito virtuoso, sino los *mismos actos buenos*, realizados por el sujeto, "*en cuanto proceden de principios más altos*" [*Summa Theologiae* I-II q. 63 a. 2 ad 3].»

[429] *Summa Theologiae* II-II q. 141 a. 1 ad 2.

quita que, en el caso de las mencionadas potencias, al hábito psíquico le corresponda una modificación corporal proporcional. El Aquinate lo ha notado con un realismo magistral:

> En cuanto el hábito implica la disposición a la operación, ningún hábito tiene principalmente al cuerpo como sujeto. [...] Pero [los hábitos] pueden estar en el cuerpo en modo secundario; es decir, en cuanto el cuerpo se dispone y hace ágil para servir a las operaciones del alma.[430]

Es por ello que tanto en las virtudes como en los vicios es posible encontrar también modificaciones corporales proporcionadas a tales hábitos. Ello no debe mover a pensar, como a veces se hace, que la causa del carácter sea tal disposición corporal, ni que los hábitos se puedan cambiar principalmente desde la transformación corporal.

c) Carácter, persona y personalidad

Hasta aquí hemos venido usando con bastante amplitud el término *personalidad*. Hemos procedido así para hacer más comprensible la conexión del pensamiento de nuestro autor con la temática de la psicología contemporánea. Sin embargo, somos concientes de las imprecisiones a que esto puede conducir. A veces lo hemos usado como sinónimo de *persona*, otras, de *carácter*. Santo Tomás no usa nunca el término personalidad en estos sentidos. Creemos, sin embargo, que según los contextos, queda claro a qué nos estamos refiriendo.[431]

La distinción entre *persona* y *carácter* es muy importante, aunque no siempre es clara en los autores de psicología contemporánea, quienes, incluyéndolos generalmente bajo el término *personalidad*, los confunden con frecuencia. Si bien es cierto que la persona despliega sus capacidades gracias a su carácter, es decir, a sus hábitos operativos prácticos, como gracias a las otras virtudes, sin embargo, ambos son realmente distintos. La confusión entre ellos lleva a una concepción *evolucionista*

---

[430] *Summa Theologiae* I-II q. 50 a. 2 in c.

[431] Cf. *In I Sententiarum*, d. XXIII, q. 1, a. 4, ad 4: «Nomen personae imponitur a forma personalitatis, quae dicit rationem subsistendi naturae tali; et ideo ubi sunt plures subsistentes, sunt plures personalitates et plures personae.» Cf. R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 6: «*Personalidad* (*personalitas*) no puede significar, en general, con arreglo a su forma verbal, más que el ser persona de algún individuo; en otros términos, la propiedad de ese individuo mediante la cual es persona. Como la honradez expresa el ser honrado de un hombre, así la personalidad manifiesta el ser persona. Es absurdo equiparar personalidad y persona (o carácter) y el considerar la personalidad, en cierto modo, cual una parte del hombre íntegro, como a veces se ha hecho.»

de la persona humana y del yo, según la cual la persona no existe desde el inicio de la vida, sino que se va haciendo con el surgir de sus capacidades cognitivas y afectivas, en relación con el medio biológico, familiar y cultural. Esto suele ser llamado proceso de «individuación» o personalización. Con razón afirma Frankl: «El psicoanálisis en definitiva despersonaliza al hombre; cierto, no sin personificar (es decir, convertir en entidades pseudopersonales independientes y arbitrarias) cada una de las instancias dentro del conjunto de la trama anímica, como por ejemplo lo que llamamos el "ello" o los "complejos" de asociación: y decimos personificar por no decir: demonificar»[432], aunque esta postura no es propia sólo del psicoanálisis, como veremos en breve al tratar el tema del «yo».

Esta distinción entre la persona humana y su carácter, y más en general sus hábitos, permite la afirmación de la existencia realmente humana, como un todo con potencialidades innatas, que se va desarrollando, sobre todo a través de las virtudes de su intelecto y de su carácter, o que también, lamentablemente, se realiza en modos disarmónicos y poco humanos, con la formación de los vicios.

Es verdad que, si bien en la mayoría de los psicólogos contemporáneos se presenta esta confusión, en otros autores, como Rudolf Allers y Viktor Frankl, esta distinción aparece muy marcada: «La cuestión alcanza su plena evidencia en la simple, pero certera fórmula que acuñó Allers: el hombre "tiene" un carácter, pero "es" una persona.»[433] Sin embargo, en Frankl el modo de concebir la persona es bastante diverso del de santo Tomás, y consiguientemente, también el modo de entender su relación con el carácter. Para Frankl -que se mueve en el contexto de la filosofía alemana de matriz kantiana y existencialista- la persona es sobre todo un núcleo espiritual inconsciente.

> La verdadera persona profunda, es decir, lo espiritual-existencial en su dimensión profunda, es siempre inconsciente. La persona profunda por tanto, no es algo que pudiéramos considerar, por ejemplo, como meramente facultativo, sino que por fuerza ha de ser inconsciente. Esto es debido a que la ejecución espiritual de los actos, y consiguientemente la entidad personal como centro espiritual de dichos actos, es propiamente una pura «realidad de ejecución»; en la ejecución de sus actos espirituales la persona queda de tal modo absorbida que deja por completo de ser

---

[432] V. E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona 1988, 15-16.

[433] Cf. V. E. FRANKL, «El hombre incondicionado (Lecciones metaclínicas)», en *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona 1990, 177.

> reflexionable en su verdadera esencia, es decir, que de ninguna manera puede aparecer en la reflexión. En este sentido la existencia espiritual, el yo propio y auténtico o, por decirlo así, el yo «en sí mismo», es irreflexionable y en consecuencia solamente ejecutable, sólo «existente» en sus realizaciones o, dicho de otro modo, como «realidad de ejecución».[434]

Esto está en contraste con lo que diremos en breve sobre la autopresencia estructural de la mente (*memoria sui*). Esta «persona profunda», pura «realidad de ejecución» e «irreflexionable» parece identificarse con la libertad -qué sería como una creatividad inconsciente sin fondo-, y se caracteriza por su toma de posición de frente al carácter, que sería lo dado, lo fáctico.

> Hay una palabra que expresa lo que está en el hombre y con lo que el hombre se halla confrontado: el carácter. Aquello en el hombre con lo que la persona se contrapone, es el carácter psíquico. La persona es libre; pero el carácter no lo es; más bien, la persona es libre frente a su carácter. [...] Por eso cabe decir que el carácter es algo creado, en tanto que la persona es creadora.[435]

La persona sería una síntesis dialéctica que se contrapone al carácter. La persona profunda, identificada con la «existencia» espiritual, no sería entonces una «substancia», sino «pura dynamis». Por eso «el hombre empieza a ser hombre en el punto donde puede enfrentarse a la realidad psicofísica».[436]

> Esto es, en fin, lo que constituye el peculiar sello dialéctico del ser humano: la existencia y la facticidad, dos elementos que se exigen mutuamente y dependen uno del otro. Ambos se hallan entrecruzados y sólo con violencia pueden separarse.[437]
>
> Esta unidad y totalidad dialéctica, donde se funden la facticidad psicofísica y la existencia espiritual en la realidad humana, indica lo que ya hemos visto repetidamente: que la neta separación entre lo espiritual y lo psicofísico sólo puede tener un valor heurístico. Pero ¿no hay otra razón? Esa separación debe ser meramente heurística porque *el espíritu no es una sustancia, sino pura dynamis*. Hemos visto ya que el mismo espíritu se puede definir como *aquello que se contrapone a sí mismo*. Por eso lo espiritual no puede ser sustancia en el sentido tradicional del término.[438]

La persona no es sustancia, sino «existencia», creatividad y libertad inconscientes.

---

[434] V. E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, 29.
[435] V. E. FRANKL, «El hombre incondicionado (Lecciones metaclínicas)», en *El hombre doliente*, 176.
[436] *Ibidem*, 181.
[437] *Ibidem*, 179.
[438] *Ibidem*, 180; *ib.*: «Contrariamente al obligado paralelismo psicofísico, hay algo que podemos llamar el antagonismo psiconoético facultativo. Este antagonismo responde a la *capacidad del hombre para distanciarse de lo psicofísico*.»

Un defecto práctico, más allá de la concepción antropológica y ontológica subyacente, del modo frankliano de entender la persona es que la «enfermedad» sólo se daría al nivel «psicosomático» del carácter, restando la persona inmune. La persona sería algo casi «trascendental» (en sentido kantiano) que permanecería inviolado más allá de lo que sucede en el nivel psicológico o fenoménico. Se produce así una ruptura demasiado brusca entre el orden «psíquico» -propio del carácter- y el espiritual -propio de la existencia o persona-.

Es verdad que la enfermedad en sentido estricto -hábito entitativo- inhiere en el cuerpo, y no en el espíritu. Lo que no quita que afecte a la persona misma -que no se identifica *simpliciter* con el espíritu-, pues no decimos que nuestro cuerpo está enfermo, sino que nosotros estamos enfermos. Aquí se manifiesta la debilidad de la postura frankliana sobre la unión entre alma y cuerpo. En segundo lugar, en sentido estricto, la que no se ve afectada (*per se*) por la enfermedad (corporal) no es la persona sino el alma, como veremos en el Capítulo 4.

Es verdad, sin embargo, que la persona sigue siendo tal a pesar de la enfermedad. Es para justificar esto que Allers, de quien Frankl toma apoyo, presenta la distinción entre persona y carácter.[439] Frankl tiende a veces a hablar en este sentido, que nos parece aceptable. Y sin embargo, por analogía, hay también enfermedades del alma. Como dice santo Tomás: «se puede hablar de enfermedad en el alma a semejanza de la enfermedad del cuerpo. [...] se dice que hay una enfermedad en el alma cuando está impedida en su operación propia, por el desorden de sus partes.»[440] Y estas

---

[439] R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 19-20: «De aquí se deduce que la *persona misma*, ese algo que tiene carácter, y queda detrás de todo hacer y comportarse, *no puede ser atacada ni aún por la destructora enfermedad cerebral*. La afección del cerebro, así hemos de pensar, impide la libre manifestación y despliegue de la persona, del núcleo esencial y auténtico del hombre, pero nada puede variar o destruir en él. [...] De las experiencias aducidas se desprende que el carácter, notablemente cambiado, que se manifiesta en la enfermedad cerebral somática, no puede coincidir con la persona del hombre, sino que ésta permanece invariablemente la misma aun en tales circunstancias. Con ello hemos logrado un dato más para afirmar que la rigurosa y capital separación entre persona y carácter se halla enteramente justificada y exigida por los hechos. Yo creo, efectivamente, que muchas de las vaguedades que se hallan en psicopatología y caracterología, como en pedagogía y psicoterapia, deben atribuirse a no haber tomado en consideración la separación aludida.»

[440] *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 4 in c.

enfermedades del alma afectan a la *persona* en modo más profundo que las enfermedades corporales. Son auténticos trastornos de la personalidad, pues la tocan en aquello que es más propio suyo como persona. Por ello pueden ser causa de síntomas que alcanzan, partiendo desde lo hondo, todos los niveles de la persona, también el cuerpo y las facultades sensitivas, como se ve en las neurosis. No queremos extendernos aquí sobre este argumento, porque lo trataremos más adelante en modo específico.

Finalmente, hay que recordar que, a pesar de la distinción entre persona y carácter, ambas no son dos entidades yuxtapuestas. Lo único que realmente es -en sentido fuerte-, es la persona. Y justamente por esto -contrariamente a lo que dice Frankl- la personalidad implica la sustancialidad, en el sentido clásico del término «sustancia» -lo que posee el ser por sí-. Por su carácter la persona tiene un determinado «modo de ser»; gracias al carácter la persona se dispone a realizarse a través de sus operaciones -o se indispone para ello-.

Estas consideraciones manifiestan la necesidad de profundizar en el significado de la personalidad humana, centro de atención de la psicología contemporánea.

4. Yo, conciencia e inconsciente

A. Yo, persona y *memoria sui*

a) Algunas posturas de psicología contemporánea

Llegados a este punto, conviene tratar el tema del *yo*, que es nuclear en una postura psicológica, sobre todo porque pone de manifiesto de modo bastante claro la importancia de los supuestos filosóficos. Además, aunque la operación que hace feliz pueda pertenecer formalmente a una de las potencias (el intelecto), soy «yo» el sujeto que la ejercita. Y del mismo modo, soy yo el sujeto de mi carácter y el verdadero centro de mis conductas. Por último, la psicología contemporánea afirma generalmente querer ocuparse de los individuos y no de sus facultades.

Comenzaremos por dar una idea de lo que distintos autores de psicología contemporánea entienden por yo, para pasar luego a desarrollar el tema desde la perspectiva profunda de santo Tomás.

Una clara definición de lo que gran parte de la psicología contemporánea considera como yo es la del psiquiatra suizo Eugen Bleuler, que se halla sintetizada en el siguiente párrafo:

> La mayor parte de nuestras funciones psíquicas tienen una continuidad, por lo que lo vivido se une entre sí por la memoria y todo ello se fija a un complejo de representaciones y recuerdos que es constante y sólido, al *yo*. Éste, bien considerado, consta de todos los engramas de sucesos anteriores más los psiquismos actuales.[441]

Vemos que para Bleuler, el yo (o la «personalidad») es un «complejo»[442], es decir un conjunto de representaciones actuales y de recuerdos. En este *complejo*, que cambia y se forma con la experiencia, se van integrando las nuevas vivencias. El punto de conexión con el pasado, que fundamenta la unidad del yo en el tiempo, son los *engramas* de la memoria, las *huellas mnémicas*, que garantizan al yo su continuidad. La conciencia es un «flujo» una «corriente», diría James, en constante transformación. El yo es el resultado del asentamiento de las experiencias pasadas llevado a cabo por la memoria. Pero este yo cambia, se transforma con el devenir de las sensaciones y vivencias.

Es claro que nos movemos aquí en la línea de una gran corriente de pensamiento moderno, con un tema que ha preocupado al empirismo tradicional[443] y a

---

[441] E. BLEULER, *Tratado de psiquiatría*, Calpe, Madrid 1924, 38. Bleuler identifica el yo con la «personalidad» (*ib.*): «La personalidad, por tanto, no es nada inmutable. En sus representaciones constituyentes cambia continuamente según objetivos momentáneos, pero aún más según la experiencia».

[442] De Bleuler y Jung (que trabajó con Bleuler en la clínica de Burghölzli, en Suiza), quienes a su vez dependen de Pierre Janet, toma Freud la noción de «complejo psíquico». Bleuler es también el creador de la expresión «psicología profunda». Cf. S. FREUD, «Cinco conferencias sobre psicoanálisis» (1910), en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires 1991, 27: «Es de todo punto adecuado llamar "complejo", siguiendo a la escuela de Zurich (Bleuler, Jung y otros), a un grupo de elementos de representación investidos de afecto.»

[443] Hume, sin dudas su máximo exponente, afirma: «As to *causation*; we may observe, that the true idea of the human mind, is to consider it as a system of differnt perceptions or different existences, wich are link'd together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other. [...] As memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, 'tis to be consider'd upon that account chiefly, as the source of personal identity. Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, wich constitute our self or person.» D. HUME, *Treatise on Human Nature*, Oxford University Press, Oxford 1928^5, 261-262.

Kant.[444] La distinción kantiana entre «yo empírico», al nivel del sentido interno, y «yo trascendental» está a la base de la operada por muchos psicólogos y filósofos, entre «yo psicológico» (que es el yo de Bleuler, el «yo empírico» kantiano) y «yo ontológico» (el «yo trascendental»).[445]

Algunas corrientes humanistas y existencialistas en psicología, siguen de algún modo esta división de origen kantiano, poniendo el acento en la absoluta libertad del yo profundo. El sujeto es pura libertad, y tiene que liberarse del determinismo del yo empírico, tomando el destino en sus manos.[446] Esto de alguna manera estaba ya

---

[444] Cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, 70-71: «Sobre el presupuesto de las univocidades sobre la comprensión del conocimiento, que han orientado las esciciones empiristas y racionalistas, este individuo humano, el concreto hombre existente, el "hombre de carne y hueso", que cada uno designa con el término yo, se desintegra en la sucesión inconexa de impresiones que se suceden y asocian en el proceso temporal de la conciencia, o queda escindido al postularse que el yo no es sino la "substancia pensante" carente de vínculos con nuestra realidad como seres corporales.» *ib.*, 75: «Los planteamientos "trascendentales", por su parte, al buscar la fundamentación de la universalidad y necesidad del objeto o de su esencialidad pura, han venido como a cortar el camino de retorno hacia el hombre como sujeto cognoscente de la verdad: el "hombre empírico" queda situado en el ámbito fenoménico, como objeto de experiencia, pero no puede darse ya razón de que le pertenezca esencialmente la actividad cognoscente en virtud de su naturaleza humana, y la ciencia estrictamente tal queda insalvablemente desconectada de la referencia a los contenidos inmediatos del hombre individual.»

[445] La distinción entre «yo empírico» y «yo trascendental», está claramente presente, aunque discutida, en los fundadores de la psicología científica en el siglo XIX. Así, por ejemplo, en William James, patriarca de la psicología y de la filosofía en Estados Unidos, quien extiende muchísimo el campo del «yo empírico»; cf. W. JAMES, *The Principles of Psychology*, vol.I, MacMillan, London 1901, 291: «The Empirical Self of each us is all that he is tempted to call by the name of *me*. [...] *In its widest possible sense*, however, *a man's Self is the sum total of all that he* CAN *call his*, not only his body and his psychic powers, but his clothes and his house, his wife and children, his antecesors and friends, his reputation and works, his lands and horses, and yacht and bank-account.»

[446] Cfr, por ejemplo, el artículo de Rollo May, «Contributions of Existential Psychotherapy», en R. MAY- E. ANGEL - H. F. ELLENBERGER, *Existence*, 46: «A moment's thought will show how great is the difference between this ego [se refiere al yo freudiano] and the "I-am" experience, the sense of being wich we have been discussing. The latter occurs on a more fundamental level and is a precondition for ego development. The ego is a *part* of the personality, and traditionally a relatively weak part, whereas, the sense of being refers to one's whole experience, unconsciuos as well as conscious, and by is no means merely the agent of awareness. The ego is a reflection of

prefigurado en la distinción que Kant hizo entre la «antropología fisiológica», que describe la naturaleza humana sujeta al riguroso determinismo físico, y la «antropología pragmática», que muestra lo que el hombre puede y debe hacer de sí.

Para Nietzsche, que desde el punto de vista filosófico se mueve en el ámbito del kantismo, a través de Schopenhauer, el yo de Kant, como todo sujeto, y como el alma de la tradición cristiana, es una construcción, una mera ficción, una máscara. Su origen es una confusión gramatical. En realidad el yo sería una marioneta en manos de otras fuerzas más poderosas, del *ello* o del «*Selbst*».

> Es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso». Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso yo, eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una «certeza inmediata». En definitiva, decir «ello piensa» es ya decir demasiado: ya ese *ello* contiene una interpretación del proceso y no forma parte del mismo. Se razona aquí según la rutina gramatical que dice «pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia-». [...] y acaso algún día se habituará la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño *ello* (a que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo).[447]

---

the outside world; the sense of being is rooted in one's own experience of existence, and if it is a mirroring of, a reflection of, the outside world alone, it is then precisely not one's oun sense of existence. My sense of being is *not* my capacity to see outside world, to size it up, to assess reality, it is rater my capacity to see myself as a being in the world, *to know myself as the being who can do this things*.»

[447] F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, 38. La noción de «ello» es la única que Freud reconoce expresamente haber tomado de Nietzsche, a través de G. Groddeck. Sin embargo, difícilmente se encontrará otro pasaje, fuera del recién citado, en el que nuestro autor utilice este término, si bien la realidad misma denotada por el mismo ocupa un lugar central en su psicología. Cf. S. FREUD, «El yo y el ello», 2707 (nota): «Groddeck sigue el ejemplo de Nietzsche, el cual usa frecuentemente este término [Ello] como expresión de lo que en nuestro ser hay de impersonal.» Ya en Kant leemos: «Por ese YO o ÉL, o ELLO (la cosa) que piensa, nada es representado, sino un sujeto trascendental de los pensamientos que son sus predicados y del cual separadamente nunca podemos tener el más mínimo concepto.» (I. KANT, *Crítica de la razón pura*, II parte, segunda división, libro 2, c. 1). En el *Zarathustra*, habla Nietzsche del «*Selbst*», concepto retomado explícitamente por Jung; cf. F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Alianza, Buenos Aires 1990, 61 (*De los despreciadores del cuerpo*): «Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo. [...] El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. Él domina y es también el dominador del yo. / Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido -llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.»

El sujeto queda así absolutamente vaciado y expoliado de todas sus dignidades. No hay «individuo», «el individuum se ha vuelto dividuum», dice Nietzsche. En su interior luchan pulsiones contradictorias, estructuradas en distintos centros de poder, de los cuales el más poderoso gobierna y sojuzga a los otros.[448] El yo supone la formación de una *memoria*, sería el resultado de una escisión interna, producida por la introyección de la crueldad y el resentimiento

> Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria -éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra. [...] Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) -todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica.[449]

Así se constituiría la conciencia moral, y debajo de ella, sujeto a ella, el «pequeño *yo*».[450] Desde lo inconsciente, sin embargo, la fuerza que domina sería siempre la voluntad de poder.

---

[448] F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*, Norma, Bogotá 1992, 145 (otoño1885-primavera 1886): «El hombre es una pluralidad de "voluntades de poder": cada una con una pluralidad de medios de expresión y de formas. Las presuntas "pasiones" tomadas por separado (por ejemplo, el hombre es cruel) son sólo unidades ficticias en la medida en que aquello que desde los diferentes impulsos fundamentales se presenta a la consciencia como del mismo género, es condensado sintéticamente en una "esencia" o "facultad", en una pasión.»
[449] F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, 69-70.
[450] *Ibidem*, 99: «Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro -esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su "alma". [...] La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción -todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la "mala consciencia".»

Esta idea acerca del surgimiento de la mala conciencia o del sentimiento de culpa, fue retomada más tarde casi sin modificaciones por Freud. La conciencia de culpa (que para el maestro de Viena se identifica con la culpa *simpliciter*) surgiría de la introyección de las mociones agresivas (provenientes en última instancia de la pulsión de muerte) que son empleadas como instrumentos del superyó. En toda neurosis los síntomas serían efecto de la represión de las tendencias sexuales y la conciencia de culpa lo sería de la dirección hacia el interior de la agresividad. Cf. «El malestar en la cultura» (c.VII), en *Obras completas*, vol. XXI,

La concepción de Freud sigue este mismo camino. Ya hemos explicado cómo el psicoanálisis freudiano se inserta en el proyecto nietzscheano de transvaloración. El análisis de la formación del yo, que es el sujeto moral, forma parte de la tarea más amplia de *genealogía de la moral*, que busca mostrar cómo lo superior deriva de lo inferior. En este contexto, el yo no es innato, sino que es el resultado del choque del *ello*, masa de energía en desequilibrio que busca la descarga, contra la realidad externa.

> Un individuo es ahora, para nosotros, un *Ello* psíquico desconocido e inconsciente, en cuya superficie aparece el *yo*, que se ha desarrollado partiendo del sistema *P.*, su nódulo.[451]
>
> Fácilmente se ve que el *yo* es una parte del *Ello* modificada por la influencia del mundo exterior, transmitida por el *P.-Cc.*, o sea, en cierto modo, una continuación de la diferenciación de las superficies. El *yo* se esfuerza en transmitir a su vez al *Ello* dicha influencia del mundo exterior y aspira a sustituir el principio del placer, que reina sin restricciones en el *Ello*, por el principio de realidad. La percepción es para el *yo* lo que para el *Ello* el instinto. El *yo* representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al *Ello*, que contiene las pasiones.[452]

Amorrortu, Buenos Aires 1996, 119: «La agresión es introyectada, interiorizada, pero en realidad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como "conciencia moral", está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos "consciencia de culpa" a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en el interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada.»

[451] S. FREUD, «El yo y el ello», 2707-2708.

[452] *Ibidem*, 2708. Freud insiste en varias oportunidades en este ensayo sobre el carácter corporal del yo, representado por la figura del «homúnculo» cerebral; p. 2709 (nota a la edición en inglés de 1927): «El *yo* se deriva en último término de las sensaciones corporales, principalmente de aquellas producidas en la superficie del cuerpo, por lo que puede considerarse al *yo* como una proyección mental de dicha superficie y que por lo demás, como ya hemos visto, corresponde a la superficie del aparato mental.» Leemos en un conocido psicoanalista la siguiente síntesis del pensamiento freudiano: «La psychanalyse observe comment fonctionne le psychisme dans la totalité de l'expression et de l'opérativité humaines. Devant son regard et pour son écoute, le moi se manifeste comme un fonctione particulière. Si dans le langage ordinaire il est le pronom personnel par lequel l'individu se désigne comme individualité, pour la psychanalyse le moi est justement l'intance psychique qui est responsable pour la totalité del individu. Comme tel il est le résultat d'une constitution complexe qui exclut d'emblée le dualisme du corps et de l'esprit. Le moi, en effet, n'est ni un donnée de nature, puisqu'il est psychique, ni le centre de la conscience, puisqu'il est en un certaine mesure inconscient dans son fonctionnement. Il ne peut

Con Freud, el yo pierde definitivamente su centralidad, ya puesta en duda durante mucho tiempo, y se transforma en un aspecto periférico de la psique. Lo fundamental es el *ello*, es «el núcleo de nuestro ser» sede de las pulsiones y de «lo reprimido», y del que el yo es un esclavo. La «la razón y la reflexión», como hemos explicado al hablar del intelecto, tienen una función subordinada en esta escuela de psicología a lo que aquí se llama *ello*.

> El núcleo de nuestro ser está constituido, pues, por el oscuro *ello* [...]. Dentro del ello ejercen su acción eficiente las *pulsiones* orgánicas, ellas mismas compuestas de mezclas de dos fuerzas primordiales (Eros y destrucción) en variables proporciones, y diferenciadas entre sí por su referencia a órganos y sistemas de órgano. Lo único que estas pulsiones quieren alcanzar es la satisfacción, que se espera de precisas alteraciones en los órganos con auxilio de objetos del mundo exterior.[453]

También para Jung el yo es una cosa insignificante. Detrás del pequeño yo está el nietzscheano «sí-mismo» (*Selbst*). Para comenzar, la «persona» es para Jung algo aparente, identificado con la «máscara».

> La *persona* es, por tanto, un complejo funcional que surge por razones de adaptación o de la necesaria comodidad, pero que no es idéntico a la individualidad. El complejo funcional de la *persona* se refiere exclusivamente a la relación con los objetos.[454]

El concepto de yo se encuentra, en el pensamiento de Jung, en la misma línea que el de persona. Lo concibe a modo kantiano como unificador de la experiencia, pero nietzscheanamente disminuido en su importancia, en cuanto el yo es el centro de referencia de la conciencia, mientras que el *Selbst* representa toda la psique, incluyendo los elementos inconscientes.

> Yo (Ich): Entiendo por «yo» un complejo de representaciones que constituye para mí el centro del campo de mi conciencia y que a mi parecer posee una elevada continuidad e identidad consigo

---

d'ailleurs pas être assimilé au centre du cogito, car la constitution du moi se fait d'abord par les processus inconscients que sont la réflexivité libidinal du narcisisme, l'intériorization des rapports intersubjectifs, l'identification, l'autoconservation par le refoulement.» A. VERGOTTE, «Liberté et déterminisme au regard de la psychanalyse et de l'ontologie», en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, 7, *L'Uomo* I, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1978, 50-51. Paradójicamente, a pesar del contexto en que el artículo fue publicado, no hay una sóla referencia al Aquinate. Por el contrario, el autor interpreta el psicoanálisis desde un horizonte filosófico heideggeriano.

[453] S. FREUD, «Esquema del psicoanálisis» (1940), 199; 143 (nota 2): «Esta parte más antigua del aparato psíquico [el *ello*] sigue siendo la más importante durante toda la vida.»

[454] C. G. JUNG, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona 1994, 493.

> mismo. De ahí que hable también del *complejo del yo*. El complejo del yo es tanto un contenido de la conciencia como una condición de la conciencia [...], pues para mí un elemento psíquico es consciente en cuanto está referido al complejo del yo. Pero en la medida en que el yo es sólo el centro del campo de mi conciencia, no es idéntico a la totalidad de mi psique, sino que es meramente un complejo entre otros complejos. De ahí que yo establezca una distinción entre el *yo* y el *sí-mismo*, por cuanto el yo es sólo el sujeto de mi conciencia, pero el sí-mismo es el sujeto de mi psique entera, también, por tanto, de mi psique inconsciente.[455]

La noción de yo es «empírica», la de *Selbst* es principalmente «trascendental», ya que por ser inconsciente, sólo es parcialmente accesible a la conciencia.[456] Sobre el trasfondo espiritual de estas ideas, volveremos en breve al tratar el tema de lo inconsciente.

En la línea de la disolución posmoderna del sujeto llevada a cabo por Nietzsche, y continuada a su manera por Freud, se mueve el psicoanalista francés Jacques Lacan, que se opone irónicamente a los intentos de algunas corrientes de psicoanálisis, en particular los de la «psicología del yo» de Hartmann, Kris y Lowenstein, y antes de Anna Freud, la hija del creador del psicoanálisis. Estos autores postulaban una cierta autonomía del yo (entendido en sentido psicoanalítico), que lo hacía susceptible de un análisis independiente.[457]

---

[455] *Ibidem*, 564; y continúa: «En este sentido el sí mismo sería una magnitud (ideal) que incluye en sí el yo. El sí-mismo gusta de aparecer en la fantasía inconsciente como personalidad de orden superior o personalidad ideal, a la manera como aparece Fausto en GOETHE y Zaratustra en NIETZSCHE. En razón de tal idealidad los rasgos arcaicos del sí-mismo han sido representados también como separados del sí-mismo "superior", como ocurre en GOETHE con la figura de Mefistófeles, en SPITTELER con la figura de Epimeteo y en la psicología cristiana con el diablo o Anticristo; en NIETZSCHE Zaratustra descubre su sombra en "el más feo de todos los hombres".»

[456] *Ibidem*, 562: «*Sí-mismo* (Selbst): En cuanto concepto empírico llamo sí-mismo al conjunto íntegro de todos los fenómenos psíquicos que se dan en el ser humano. El sí-mismo expresa la unidad y totalidad de la personalidad global. Pero en la medida en que esta última, a consecuencia de su componente inconsciente, nunca puede ser consciente sino de manera parcial, propiamente el concepto de sí-mismo es empírico sólo en parte y, por tanto, en esa misma medida es un *postulado*. Dicho con otras palabras, el concepto de sí-mismo engloba cosas experimentables y cosas no experimentables o que aún no han sido experimentadas. [...] En la medida en que la totalidad -que se compone de contenidos tanto conscientes como inconscientes- es un postulado, el concepto de totalidad es un concepto *trascendente*, pues presupone, por razones empíricas, la presencia de factores inconscientes y con ello caracteriza una entidad que sólo en una parte puede ser descrita».

[457] Cf. H. HARTMANN, *Essays on ego psychology*, International Universities Press, New York 1965;

Lacan distingue el «*moi*» del «*je*». El *moi* corresponde, simplificando un poco las cosas, al «yo empírico».[458] Es un yo que causa la ilusión de autonomía e individualidad, el yo del «alma bella», que denuncia el desorden del mundo, sin darse cuenta que ese mundo la constituye.[459] La realidad es que el sujeto se halla inserto en un mundo que no eligió, con un inconsciente estructurado como un lenguaje, en el que la posición que se ocupa está absolutamente determinada, y el rol se desempeña de modo totalmente necesario. El inconsciente es extrínseco, y es un lenguaje, con una férrea lógica propia. *Je* es el término que usa Lacan para designar el yo integrado en el lenguaje. Insertos en este lenguaje estamos condenados a «repetir» los errores de nuestros padres, y a transmitir este mensaje a las generaciones futuras.[460] El «laberinto» de la «repetición» es un «destino» inevitable.

---

cf. J. LACAN, *Seminario* (2). El *yo en la Teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires 1986, 108: «El señor Hartmann, querubín del psicoanálisis, nos anuncia la gran nueva, después de la cual podremos dormir tranquilos: la existencia del ego autónomo. A este ego, que desde el inicio del descubrimiento freudiano siempre fue considerado conflictivo, que incluso cuando se lo situó como una función vinculada a la realidad nunca dejó de ser tenido por algo que, al igual que ésa, se conquista en un drama, a ese ego de pronto nos lo restituyen como un dato central.»

[458] El *moi*, «se encuentra a nivel de lo que podemos llamar lo inmediato, se da en la experiencia psicológica del individuo; extremando las cosas, y a fin de ilustrar nuestro pensamiento, digamos que está incluso al nivel de la marioneta. Pero lo que a Freud le interesa es saber con qué hilos se la dirige. De esto habla cuando habla de instinto de muerte o instinto de vida.» Cf. *Seminario* (2), 108.

[459] «El yo del hombre moderno ha tomado su forma, lo hemos indicado en otro lugar, en el callejón sin salida dialéctico del "alma bella" que no reconoce la razón misma de su ser en el desorden que denuncia en el mundo.» [«La función de la palabra», en *Escritos* (I), Siglo XXI, Buenos Aires 1988, 270-271].

[460] Cf. «Función y campo de la palabra», en *Escritos* (I), 268: «Los símbolos envuelven en efecto la vida del hombre con una red tan total, que reúnen antes de que él venga al mundo a aquellos que van a engendrarlo "por el hueso y por la carne", que aportan a su nacimiento con los dones de los astros, si no con los dones de las hadas, el dibujo de su destino, que dan las palabras que lo harán fiel o renegado, la ley de los actos que lo seguirán incluso hasta donde no es todavía y más allá de su misma muerte, y que por ellos su fin encuentra su sentido en el juicio final en que el verbo absuelve su ser o lo condena -salvo que se alcance la realización subjetiva del ser-para-la-muerte.» *Seminario* (2), 141: «[...] el inconsciente es el discurso del Otro. Este discurso del Otro no es el discurso del otro abstracto, del otro en la díada, de mi correspondiente, ni siquiera simplemente de mi esclavo: es el circuito en que estoy integrado. Soy uno de sus eslabones. Es el

En una línea filosófica y metodológicamente tan distinta de la psicoanalítica, como es la del conductismo radical, B. F. Skinner critica también radicalmente al sujeto, lo que él llama el «homúnculo», el «hombre interior». En realidad el hombre es una máquina manejada desde el exterior, a merced del ambiente, y objeto de una tecnología de la conducta que se pone «más allá de la libertad y la dignidad»:

> Incapaces de comprender cómo y por qué la persona que observamos se comporta como lo hace, atribuimos su conducta a una persona a la que no podemos ver. Una persona cuya conducta, es cierto, tampoco podemos explicar, pero sobre la cual ya no somos propensos a indagar demasiado o a hacer preguntas. [...] La función del hombre interior consiste en proporcionar una explicación que a cambio no pueda ser explicada. La explicación concluye, pues, en ese hombre interior. No es un nexo de unión entre un pasado histórico y la conducta actual, sino que se convierte en el *centro* de emanación de la conducta misma. Inicia, origina y crea, y al actuar así se convierte, como fue el caso de los griegos, en algo divino. Aseguramos que es autónomo, lo cual es tanto como decir milagroso -al menos desde el punto de vista de la ciencia de la conducta.[461]
>
> Lo que queda sometido a un proceso de abolición es el hombre autónomo -el hombre interior, el homúnculo, el demonio posesivo, el hombre defendido y propugnado por las literaturas de la libertad y de la dignidad.
>
> Su abolición ha sido diferida demasiado tiempo. El hombre autónomo es un truco utilizado para explicar lo que no podíamos explicarnos de ninguna otra forma. Lo ha construido nuestra ignorancia, y conforme va aumentando nuestro conocimiento, va diluyéndose la materia misma de que está hecho.[462]

En el conductismo radical, al hombre no le quedan ni siquiera los complejos ni las pulsiones. Es sólo un mecanismo pasivo ante el ambiente.

b) Respuesta de santo Tomás

Pasemos a santo Tomás. En él, el problema del yo no aparece presentado en los mismos términos que en la psicología contemporánea, que depende a su vez de la filosofía moderna. En el Aquinate, el planteamiento es más profundo, y supera las aporías en que el pensamiento moderno y postmoderno inmanentistas se han encerrado.

---

discurso de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre ha cometido faltas que estoy absolutamente condenado a reproducir: lo que llaman super-ego. Estoy condenado a reproducirlas porque es preciso que retome el discurso que él me legó, no simplemente porque soy su hijo, sino porque la cadena del discurso no es cosa que alguien pueda detener, y yo estoy precisamente encargado de transmitirlo en su forma aberrante a algún otro.»

[461] B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Martínez Roca, Barcelona 1986, 19-20.

[462] *Ibidem*, 184.

□) Yo y persona: Para comenzar, es necesario decir que para santo Tomás, *yo* (*ego*) equivale a *persona*. Cuando decimos «yo», queremos significar, no una parte de nuestro ser, sino su totalidad, el «*suppositum*» o «*hypóstasis*», para usar la terminología tomasiana. Recordamos que para nuestro autor, «persona» equivale a *sustancia individual*, o supuesto (sujeto subsistente), *de naturaleza racional*. No designa pues, una esencia universal, sino al individuo humano, o más en general al individuo y sujeto espiritual, que es un todo, distinto de otros. Por eso, el Angélico no diría nunca «*el* yo», como si se tratara de un aspecto más de nuestro psiquismo. Para referirese a las «partes» (potenciales) usa el nombre de cada potencia: *sensus communis*, fantasía, intelecto, etc.

La persona es entre todas las cosas máximamente *individuo*, pues por su razón y voluntad se gobierna a sí mismo, obra de un modo especial movido por sí y no desde afuera, por un *ello*, salvo cuando se entrega a sí mismo como esclavo al gobierno de sus impulsos inferiores.

> En modo más especial y más perfecto se da el ser particular e individuo en las substancias racionales, que tienen dominio de sus actos, y no sólo son actuados, como las otras cosas, sino que también actúan por sí mismas; pero las acciones son propias de los singulares.[463]

A pesar de que muchas veces nos hemos expresado, siguiendo al mismo santo Tomás, como si la potencia fuera la que opera (v.g., «el intentelecto entiende» o «la voluntad quiere», etc.), la operación se atribuye sobre todo a la persona y no a sus partes o potencias: «Las acciones son de los supuestos y de los todos, y no, propiamente hablando, de las partes ni de las formas, o de las potencias.»[464] El yo es sujeto, sujeto subsistente.

Este yo, es todo lo contrario de un puro fenómeno o apariencia, y no es el resultado de la acumulación de representaciones sensibles. Es la realidad del hombre concreto en la que se fundamenta todo el despliegue de la vida psíquica. No es tampoco un «yo trascendental», ni un «yo puro», que sirva para unificar la experiencia, ni una entidad lógica o hipotética. Es el mismo individuo humano, con «estas carnes, y estos huesos, y este alma».[465]

---

[463] *Summa Theologiae* I q. 29 a. 1 in c.
[464] *Summa Theologiae* II-II q. 58 a. 2 in c.
[465] *Summa Theologiae* I q. 29 a. 4 in c.

Desde este punto de vista, decíamos, santo Tomás jamás diría «*el* yo», sino simplemente «yo» (*ego*), que soy un sujeto humano, por lo tanto racional. De este modo se impide, tanto la reducción del yo a la conciencia, y la pretención idealista de superar los límites de la propia individualidad autodivinizándose; como también la de quienes aún considerando el individuo como un todo, niegan la centralidad de la racionalidad en este todo. Así el psicoanálisis y el junguismo, para los cuales el yo y la persona son tragados por un todo de raíces ocultas e irracionales. El caso de Lacan es todavía más grave, porque no sólo la persona, sino la realidad entera pierden consistencia fuera del lenguaje.

Hay autores, como hemos visto, que hablan de un «yo psicológico», diferente del «yo ontológico», distinción análoga a la de «personalidad» (psicológica) y «persona» (ontológica). Esta distinción, a pesar de que ha sido bien recibida por algunos neoescolásticos, nos parece poco profunda, y supone una aproximación racionalista, muchas veces inconsciente, que divide tajantemente el ámbito fenoménico del ontológico, como psicología empírica y psicología racional. La conexión con la distinción kantiana de «yo empírico» y «yo trascendental» es evidente.

Además, esta división es inútil para la comprensión y la ayuda de las personas concretas, que es lo que busca en último análisis la praxis de la psicología, pues el psicólogo tiene delante no un «yo psicológico» sino una persona. Esta postura favorece una despersonalización de la relación psicoterapéutica, negativa a los fines de la misma.

[illegible]) Yo y conciencia: Sin embargo, algunas veces santo Tomás emplea el término «yo» (*ego*) para designar no ya el todo, sino aquella parte (potencia) que es principal en el hombre -o la esencia del alma en cuanto principio de esa potencia-, que lo define y que, en el fondo, es la que lo hace capaz de decir «yo», que le da su interioridad y dignidad, es decir, su intelecto o razón.

> Yo, *entonces*, etc. se debe entender de tal modo que aquí por *yo* se entienda la razón del hombre, que es lo principal en el hombre; por lo que parece que cada hombre es su razón o su intelecto, como la ciudad parece ser el que gobierna la ciudad, de modo que lo que él hace, parece que lo hiciera toda la ciudad. [466]

---

[466] *Super ad Romanos*, c.VII, l. 3, n. 14.

En el hombre el intelecto es la parte principal.[467] No sólo en el orden operativo dirige a las otras potencias, que se ordenan a él como a su fin, sino que, ya en el nivel entitativo, las potencias inferiores «emanan» del intelecto. En este sentido se puede decir que el yo, en santo Tomás es el intelecto o la *mens*, o mejor el alma espiritual en cuanto raíz del intelecto, que es el centro luminoso de toda la personalidad. Éste es el auténtico yo, lo que no significa negar totalmente la existencia de ese yo del que hablan estos psicólogos contemporáneos, pero sí negar que sea yo.

Lo que ellos llaman «yo», es periférico respecto del yo auténtico, sea porque es un aspecto parcial, mientras que yo, en sentido fuerte, es la persona como hemos dicho, sea porque es una parte secundaria, respecto de la principal, el intelecto, que es la única parte de la persona que merece ser llamada yo.

El yo de Bleuler, Freud, Jung, y de los psicólogos contemporáneos es el conjunto de imágenes (por lo tanto no estamos al nivel de las potencias, sino de las representaciones, del aspecto objetivo, y no subjetivo), con una fuerte valencia afectiva y vital (por lo tanto son *intentiones*), que uno se ha ido formando de sí mismo (o que se ha ido formando en uno) a lo largo de la vida. Ahora bien, nosotros no decimos que esto no exista en absoluto. En lenguaje tomista, el yo de estos psicólogos está al nivel del «*experimentum*», que es un producto de la cogitativa y de la memoria sensitiva. Lo que afirmamos, y en esto creemos ser fieles al sentir de santo Tomás, es que es un *error grave* llamarlo yo. Que muchos lo confundan con su yo auténtico, es cosa que no negamos. Pero el término yo es muy fuerte, incluye en sí una potente virtualidad metafísica, y no nos parece aceptable usarlo en otra acepción. Un conjunto de recuerdos, de *intentiones*, no puede ser jamás el yo real, y el hombre por la inmaterialidad de su intelecto tiene la capacidad de distinguir, a veces con la ayuda de otros, su ser verdadero de lo que las experiencias, verdaderas o ficticias, le han hecho creer de sí. Según Erich Fromm, tal vez en la mayoría de las personas el yo verdadero queda oculto por un yo falso .

> Esta sustitución de seudoactos en el lugar de los pensamientos, sentimientos y voliciones originales, conduce, finalmente, a reemplazar el yo original por un seudoyó. El primero es el yo que origina las actividades mentales. El seudoyó, en cambio, es tan sólo un agente que, en

[467] En otros lados, santo Tomás dice «mente» en vez de razón o intelecto; cf. *Summa Theologiae* I-II q.29 a.4.

realidad, representa la función que se espera deba cumplir la persona, pero que se comporta como si fuera el verdadero yo. Es cierto que un mismo individuo puede representar diversos papeles y hallarse convencido subjetivamente de que él es *él* en cada uno de ellos. Pero en todos estos papeles no es más que lo que el individuo cree se espera (por parte de los otros) que él deba ser; de este modo en muchas personas, si no en la mayoría, el yo original queda completamente ahogado por el seudoyó.[468]

El yo real, en cambio, ni es pura apariencia ni es un postulado inaccesible a la percepción del intelecto, sino que es experimentable por el sujeto mismo, no es una «x» absolutamente desconocida e hipotética,[469] independientemente de la cual yo pueda considerar a la persona. Es la substancia real y concreta la que puede ser alcanzada por la reflexión de la conciencia.[470] Yo me puedo experimentar como sujeto de mis operaciones y de mis pasiones.[471]

---

[468] E. FROMM, El *miedo a la libertad*, 199-200.

[469] Cf. E. STEIN, «El castillo del alma», 445: «Por otra parte, ahí está el hecho de que nadie ha penetrado tanto en lo hondo del alma, como el hombre que con ardiente corazón ha abarcado el mundo, y que por la fuerte mano de Dios ha sido liberado de todas las ataduras e introducido dentro de sí en lo más íntimo de su interioridad. Al lado de nuestra Santa Madre Teresa encontramos aquí en primera línea a San Agustín, tan profundamente afín a ella, como ella misma lo sentía. Para estos maestros del propio conocimiento y de la descripción de sí mismos, las misteriosas profundidades del alma resultan claras: no sólo los fenómenos, la superficie movediza de la vida del alma, son para ellos innegables hechos de experiencia, sino también las potencias que actúan sin mediaciones en la vida consciente del alma, e incluso la misma esencia del alma. [...] precisamente porque el alma es una realidad espiritual-personal, su interioridad y especificidad, su esencia de la que brotan sus potencias y el desarrollo de su vida, no son una desconocida X que nosotros admitamos para esclarecer los hechos espirituales que experimentamos, sino que son algo que puede iluminarnos y dejarse sentir aun cuando permanezca siempre misterioso.»

[470] Cf. el clásico A. GARDEIL, «La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après saint Thomas», en *Mélanges Thomistes. A l'occasion du VI^e centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin*, Le Salchoir, Kain (Belgique), 1923, 236: «C'est donc la substance de l'âme, non pas sa substance abstraite, sa nature, mais sa substance réele, existante, concrète et vivante qui est finalement expérimentée au terme de l'observation de conscience. L'âme par elle-même, se saisit elle-même, non tout entière, mais elle-même. Elle se perçoit directement à la source de ses actes intellectuels [...]. Elle peut donc édicter dans toute sa vigueur réaliste son veredict: Je perçois expérimentalement que *c'est moi qui pense*, moi, c'est-à-dire, l'être, la substance concrète et réelle que je suis». Cf. G. ZAMBONI, *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, Verona 1934, 105: «Io ho coscienza immediata dei miei stati o modi di essere, dei miei atti di conoscere e di volere; in essi percepisco (oppure ho coscienza) dell'io come di quella realtà fondamentale, *in cui* quelle

En el célebre artículo 8 de la *quaestio* X *De Veritate*, santo Tomás habla de la *experiencia* que el hombre tiene de su mente. En él, el Aquinate se pregunta si el hombre conoce la propia mente por su misma esencia, o por una *similitudo*. Como es sabido, en la respuesta distingue el conocimiento objetivo y universal del alma, del conocimiento subjetivo y particular que cada uno tiene de la propia mente («*cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo*»). Es este segundo tipo de conocimiento, lo que hoy se llamaría «conciencia» (o «autoconciencia»), el que nos interesa aquí.

El santo dice, con Aristóteles, que el conocimiento puede ser *actual* o *habitual*. En cuanto al conocimiento actual, la propia alma se conoce por sus actos. Esto no debe entenderse en el sentido «deductivo», pienso, *por lo tanto*, soy, o mi alma es. La actividad de las potencias del alma es un requisito para que uno la *perciba*. Pero una vez que se opera, el alma es *experimentada* o *percibida* (el Angélico usa explícitamente estas expresiones).[472]

Pero este conocimiento actual, que el alma tiene de sí, hunde sus raíces en la constitución espiritual profunda del alma humana. Por su espiritualidad congénita, la mente está presente habitualmente siempre a sí misma, de tal modo que basta un acto de conocimiento intelectual para que esta autopresencia se transforme en una experiencia actual de sí.

---

realtà mie hanno l'essere, e *da cui* viene l'*energia* del loro attuarsi; ossia percepisco l'*io* come *subiectum et principium* degli stati e atti miei; non inerente ad alcun altro ulteriore soggetto.»

[471] Pues aún cuando soy movido, siento ser yo quien soy movido; si bien es verdad que una experiencia consistente de la propia subjetividad parece vedada a quien no actúa desde su centro espiritual, sino que se deja arrastrar por la sensualidad.

[472] Cf. *De Veritate*, q.10, a.8 in c: «Por lo que respecta al primer tipo de conocimiento, se debe distinguir que algo puede ser conocido en modo actual o habitual. En referencia al conocimiento actual por el que alguien considera en acto que tiene alma, digo que el alma se conoce por sus actos; pues en esto alguien *percibe* [*percipit*] que tiene alma y que vive y que es, porque percibe que él siente y entiende y ejerce otro tipo de operaciones vitales; por lo que dice el Filósofo en el libro IX de la *Ética*: *Sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, y porque esto sentimos, entendemos que somos*. Pero nadie percibe que entiende sino porque entiende algo, ya que primero está entender algo que entender que uno entiende; y por esto el alma llega a percibir actualmente que ella es porque entiende o siente.»

> Pero por lo que se refiere al conocimiento habitual, digo que el alma se ve[473] por su propia esencia, es decir, por lo mismo que su esencia está presente a sí misma, es capaz de producir el acto de conocimiento de sí misma; como alguien por tener el hábito de una ciencia, por la misma presencia del hábito es capaz de percibir lo que se contiene en ese hábito. Pero para que el alma perciba que ella es y que atienda a lo que en sí sucede, no se requiere ningún hábito, sino que para esto basta la sola esencia del alma que está presente a la mente: pues de ella proceden los actos en los que actualmente ella misma se percibe.[474]

El alma, aunque se perciba a sí misma actualmente a través de los actos, sin embargo, no necesita adquirir ninguna «*species intelligibilis*» de sí, para percibirse, pues para esto basta la presencia habitual del alma al intelecto, presencia debida a la espiritualidad del alma humana.[475] Es por esto que basta que un acto proceda de la mente, para que el intelecto perciba el alma, y todo lo que en ella acontece. Esta autopresencia estructural, característica de los espíritus, en el hombre, compuesto de alma y cuerpo, tiene esta particularidad de dependencia de un acto de conocimiento de otra cosa, para experimentarse actualmente. Pero este conocimiento realmente *sui generis*, es el fundamento de que el individuo humano pueda decir «yo»; es decir, fundamenta la afirmación de que el propio yo no es una hipótesis, o un constructo, sino una realidad originaria, no demostrable, sino experimentable y evidente.

Comprobamos así, que para santo Tomás no es sólo el nivel fenoménico al que se reduciría el conocimiento del yo, ni menos el yo mismo, sino que se alcanza el nivel de la substancia particular, verdaderamente real.[476]

---

[473] Aquí «ver» se utiliza para dar a entender una experiencia inmediata (que es mayor que la que se da en el ver, que implica una *similitudo*) y no «objetiva» (como en cambio sucede en la visión). Sobre las posibles confusiones que puede traer una concepción «intuicionista» del conocer, cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, especialmente la Segunda Parte (pp. 121-275).

[474] *De Veritate*, q.10, a.8, in c.

[475] Esta «*notitia sui*» (como también el «*amor sui*») es «innata» a la mente, porque la esencia del alma es innata, y por lo tanto, si bien el intelecto requiere de los fantasmas para pasar a la percepción actual del alma y de lo que en ella sucede, pues necesita conocer algo distinto de sí, lo que no se hace sin los fantasmas, no necesita sin embargo abstraerla a ella misma de los fantasmas; cf. *De Veritate*, q.10, a.8, ad 1.

[476] Cf. A. GARDEIL, «La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après saint Thomas», 220: «On le voit, dans cette analyse de la formation de la connaissance de l'âme par elle-même, la réflexion joue un rôle d'actualisateur de la conscience habituelle, mais c'est la connaissance habituelle qui finalement boucle le processus et donne à la conscience actuelle d'atteindre immédiatement, dont expérimentalement, non pas les phénomènes, mais la substance même de

En el conocimiento actual del yo, se conoce verdaderamente el individuo. Esto no contradice la doctrina tomista según la cual el intelecto humano sólo conoce -*directe et per se*- el universal, pues aquí se trata de un conocimiento *sui generis*. La razón de la ininteligibilidad actual del singular es la materialidad, no la individualidad misma, como muy bien explica santo Tomás.[477] Por otro lado, se trata aquí del conocimiento de la existencia del alma, y no de su esencia, que implica un proceso largo y complejo.

La reducción del yo a apariencia o fenómeno parece tener algo de antinatural, pues va contra la constitución más íntima del alma.[478] Es por ello muy llamativo que haya sido ampliamente aceptada por la mayor parte de los psicólogos contemporáneos más importantes. Una tal reducción parece suponer una experiencia de sí sumamente rebajada, exteriorizada hasta rozar lo patológico, y un «descentramiento» difíciles de explicar, pues parecería que las motivaciones profundas que mueven a una persona a huir de la auténtica «*memoria sui*», estuvieran radicadas en esta misma dimensión que se niega.[479]

) La *memoria sui* y la identidad personal[480]: Hay, sin embargo, algo de profundo en la conexión entre yo y memoria. Pero se trata de otra memoria, no de la simple memoria sensitiva, que es a la que se refieren en general los psicólogos, y que conserva el «*experimentum*», el «complejo del yo», sino la memoria «agustiniana», que santo Tomás llama «memoria intelectual» (y que es, sin embargo raíz de la memoria sensible).

Santo Tomás admite la existencia de una *memoria intelectual*, distinta de la memoria sensible (*memoria est in parte intellectiva animae*). Es sabido que,

---

l'âme. Sans la conscience habituelle, l'âme rejoindrait sans doute le principe de ses actes par la réflexion actuelle, mais elle ne pourrait se saisir directement, s'expérimenter elle-même comme étant ce principe et dire: c'est *moi* qui pense.»

[477] *In II Sententiarum*, d.17, q.2, a.1, in c.

[478] Cf. *De Veritate*, q.10, a.8, ad 2.

[479] Cf. E. STEIN, «El castillo del alma», 444-445: «Cuando se observa una ceguera tan incomprensible respecto de la realidad del alma, como la que encontramos en la historia de la psicología naturalística del siglo XIX, cabe pensar que la causa de esa ceguera y de la incapacidad de llegar a lo profundo del alma no reside simplemente en determinados principios metafísicos, sino en una inconsciente angustia de encontrarse con Dios.»

[480] Cf. M. F. ECHAVARRÍA, «Memoria e identidad según santo Tomás», en *Sapientia*, 57 (2002) 91-112.

propiamente, se llama memoria a la memoria sensitiva, que hace referencia a lo pretérito.[481] Pero si se entiende la memoria en modo lato, como la capacidad de conservar las especies, santo Tomás considera que se puede hablar de una memoria intelectiva. Aún más, esa memoria, por estar en la parte espiritual, que es inmaterial y estable, es más potente que la memoria sensitiva.[482]

Esta memoria intelectiva, sin embargo, no es concebida por santo Tomás como una potencia independiente, sino como un oficio o función del mismo intelecto. El intelecto es, según Aristóteles, el «*locus specierum*», el lugar de las especies: «la memoria no es otra potencia distinta del intelecto: pues a la razón de potencia pasiva corresponde conservar, como también recibir. El intelecto posible, en cuanto capaz de conservar las especies habitualmente, se puede llamar memoria. [483]

---

[481] Cf. *Summa Theologiae* I q.79 a. 6 in c: «Si pertenece a la razón de memoria que su objeto sea lo pretérito en cuanto pretérito, la memoria no está en la parte intelectiva, sino sólo en la sensitiva, que es aprehensiva de los particulares. Pues lo pretérito, en cuanto pretérito, como significa ser en un determinado tiempo, pertenece a la condición particular.»

[482] Cf. *Summa Theologiae* I q. 79 a. 6 in c: «Lo que es recibido en algo, es recibido según el modo del que recibe. Pero el intelecto es de naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Por lo tanto, si las formas que recibe la materia corporal, no sólo las posee mientras por ellas opera en acto, sino también después que cesó de obrar por ellas; con mucha más razón el intelecto recibe las especies inteligibles en modo inmóvil y perdurable, ya sea que las reciba del sentido, ya sea que le sean infundidas por algún intelecto superior. Así, por lo tanto, si por memoria se entiende sólo una energía que conserva las especies, es necesario decir que la memoria está en la parte intelectiva.»

[483] Santo Tomás acepta (al menos en el *Comentario a las Sentencias*) que en cierto modo esta «memoria» sea llamada «potencia», en cuanto propiedad que brota del alma inmediatamente, sea o no en orden a la operación. Pero no se trata de una «potencia operativa», sino de la capacidad retentiva natural del alma, que se funda en un aspecto metafísicamente hondo de hombre, que es su «posibilidad», por tener el «*esse ab alio*». Es por ello que la memoria (que tiene muchos sentidos analógicos) en su sentido más profundo es el lugar de la morada sobrenatural de Dios, es una parte de la *imago Trinitatis*, y aparece recurrentemente en los textos de los más grandes místicos. Y por ello se entiende que el rechazo de Dios, conlleve un alejamiento del yo, y una exteriorización. Cf. *In I Lib. Sententiarum*, dist. III, q. 4, a. 1, in c: «Aquí se llama potencia del alma toda propiedad consiguiente a la esencia del alma según su naturaleza, sea o no para operar. Como la naturaleza del alma es receptiva, en cuanto tiene algo de posibilidad, porque todo lo que tiene el ser recibido de otro tiene algo de posibilidad, como prueba Avicena en el libro *De intellig.*, cap. IV, y no está impresa en un órgano corporal, porque tiene una operación separada del cuerpo, es decir el entender; le pertenece cierta propiedad: que retenga lo que se le

Dado que, como hemos visto, la misma mente por su esencia está presente a sí misma -al modo del hábito- se puede hablar de una *memoria sui*, de un recuerdo de sí[484], que es el fundamento más hondo del conocimiento de la propia identidad.[485]

La *memoria sui* está en el centro de todo el dinamismo psíquico, y se halla ya presente aún cuando no se experimenta actualmente, aún en el niño dentro del seno materno, que tiene por tanto un yo auténtico, que *es* un yo, porque es persona, aunque no haya adquirido un «complejo» de recuerdos y percepciones, ni tenga conciencia actual de su continuidad temporal, ni haya introyectado las imágenes parentales, ni haya sido «socializado» o «humanizado» por el lenguaje. Y todo su desarrollo, sensitivo y afectivo, como también biológico, bajo la tutela paterna, está ordenado natural e intrínsecamente a la actualización de este núcleo o centro personal ya presente.

Por supuesto, para el conocimiento de la propia continuidad en el tiempo (y no de la propia *identidad* substancial, que es la verdadera identidad), y para el reconocimiento de los hechos pasados, también es necesaria la memoria sensible, pues la memoria intelectual se refiere al tiempo sólo accidentalmente. Y es por ello que una patología que afecte la memoria sensible, puede dañar el reconocimiento de mi operación en el tiempo. Pero no destruye ni mi yo ni mi verdadera identidad personal. El hombre entero no es sólo su intelecto o su espíritu, y para reconocerse como un todo

---

imprime. Por eso se dice en el libro III *Sobre el alma*, text. 6, que el alma es el lugar de las especies, pero no toda, sino el intelecto. Esta facultad de retener se llama aquí la potencia de la memoria. Después, como el alma es inmune de la materia, y toda naturaleza que es así es intelectual, en consecuencia lo que ella retiene lo entiende, y así después de la memoria sigue la inteligencia. Y porque lo que se entiende se percibe como conveniente al que entiende, se sigue la voluntad, que tiende hacia lo conveniente. Pero no se puede proceder más allá, porque la voluntad se refiere al fin, pues su objeto es el bien, y la perfección de una cosa no se extiende más allá del fin. De acuerdo con esto, son tres potencias distintas entre sí, la memoria, la inteligencia y la voluntad.»

[484] Cf. Pseudo-Tomás de aquino, *De natura verbi intellectus*, c. 1, n. 272: «Nascitur enim verbum nostrum ex notitia alicuius habiti apud memoriam nostram, quae nihil aliud est in hoc loco quam ipsa receptibilitas animae nostrae, in qua etiam tenet se, secundum Augustinum, etiam cum se non discernit, sed alia quae ab extra acquirit.»

[485] Cf. J. Bofill, «Valeur ontologique du sentiment», citado por F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, 234: «Il sera opportun rappeler que "memoria" n'est pas tant, ici, une "faculté" particulière du sujet, que l*a faculté générale d'auto-présence*, la constance du sujet psychique dans son identité avec soi-même au cours du temps, comme principe de son activité et support de son devenir.»

deben colaborar intelecto y sentido (en particular la memoria). Para entender, el intelecto humano tiene que dirigirse a las imágenes (*conversio ad phantasmata*), y por ello, para recordar lo que en el pasado entendió, necesita de los fantasmas: «Pues la memoria no es sólo de los sensibles, como cuando alguien recuerda que sintió, sino también de los inteligibles, como cuando alguien recuerda que entendió. Pero esto último no sucede sin los fantasmas».[486] Es por ello que uno, por ejemplo, puede hallarse desorientado acerca de la propia identidad, o incluso negarla. Esto, para un espíritu puro sería imposible, pues su causa está en la radicación corporal de la memoria sensitiva.

> A veces sucede [...] que un hombre crea recordar cuando no recuerda, como le pasó a uno, que era llamado Antiferon, y originalmente era Orcitas; y algo parecido le pasa a aquellos que padecen una alienación mental. Pues las nuevas imagenes que les aparecen, las juzgan como si fueran de cosas que antes hicieron, como cuando se acuerdan de cosas que nunca vieron ni oyeron.[487]

Esto sucede a causa de la alienación mental, es decir, de la incapacidad de usar del juicio recto de la inteligencia, por diversas circunstancias, no necesariamente por un trastorno de los órganos de los sentidos y de los apetitos, porque perfectamente una confusión de éste tipo puede ser consiguiente a un profundo desorden afectivo, que desorganice las facultades sensitivas y la memoria, impidiendo la acción profunda del intelecto. Pues el nivel más profundo de integración de la personalidad, y del sentimiento de la identidad reside en la *mens*. Esto explica también las patologías en las que en el enfermo se detectan muchos yo. Muchas veces sucede que lo que aquí se llama yo, no es el auténtico yo personal.

Pero santo Tomás reconoce a la memoria intelectual, no sólo la capacidad de retención habitual de las especies, sino incluso un cierto conocimiento de lo pretérito, aunque no de sus *objetos*, que por ser universales son independientes del tiempo, pues de ellos sólo accidentalmente hay memoria, sino de sus acciones que son particulares y por lo tanto situadas en el tiempo.[488]

---

[486] *In de memoria et reminiscentia*, l. II, n. 320. Por eso, la memoria recuerda sólo *per se* las cosas sensibles, pero las intelectuales, *per accidens*; cf. n. 326.

[487] *In de memoria et reminiscentia* l. III, n. 347.

[488] Cf. *Summa Theologiae* I q. 79 a. 6 ad 2 (cursivas nuestras): «El recuerdo se puede referir a dos cosas: a saber, al objeto conocido, y al acto de conocimiento. Estas dos cosas se dan simultáneamente en la parte sensitiva, que aprehende las cosas porque es trasmutada por un

Así, aunque se requiera el buen funcionamiento de los sentidos, es el espíritu mismo donde radica el sentimiento de la propia identidad personal a través del tiempo.

B. Lo inconsciente

a) Breve historia de lo *inconsciente*

Si bien se suele atribuir al psicoanálisis el «descubrimiento» del *inconsciente*, su historia es bastante más larga, como por muchos es reconocido, incluido el mismo Freud.[489] Algunos ponen sus orígenes en Nietzsche o Schopenhauer, o en el romanticismo. Otros lo retrotraen a Herbart o incluso a Leibniz.[490] Otros en fin, lo

---

sensible presente; por lo que, al mismo tiempo, el animal recuerda que él antes sintió en el pasado, y que él sintió cierto sensible pasado. Pero por lo que se refiere a la parte intelectiva, la preterición es accidental [*accidit*], y no le conviene *per se*, *por parte del objeto del intelecto*. Pues el intelecto entiende el hombre, en cuanto es hombre; pero al hombre, en cuanto es hombre, le es accidental ser en el presente, en el pasado o en el futuro. Pero *por parte del acto*, la preterición *per se* se puede entender también en el intelecto, como en el sentido. Porque el entender de nuestra alma es cierto acto particular, que existe en este o aquel tiempo, por lo que se dice que el hombre entiende hoy, ayer o mañana. Y esto no es contrario a la intelectualidad: porque este tipo de intelección, aunque sea algo particular, sin embargo es un acto inmaterial, como antes se ha dicho del intelecto; y por lo tanto, como el intelecto se entiende a sí mismo, aunque él sea un intelecto singular, igualmente entiende su propio entender, que es un acto singular, ya sea que exista en el pasado, en el presente o en el futuro. De este modo se salva la razón de memoria, en cuanto ésta versa sobre lo pretérito, en el intelecto, según que entiende que él antes ha entendido; pero no según que entiende lo pretérito, en cuanto es aquí y ahora.». Esto se debe a que hay un tiempo más profundo que el de las cosas físicas, que es el tiempo que mide las acciones del intelecto; cf. *Summa Theologiae* I q. 85 a. 4 ad 1.

[489] Cf. S. FREUD, «Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis», 288: «No es lícito creer, además, que esta otra concepción de lo psíquico sea una innovación debida al psicoanálisis. Un filósofo alemán, Theodor Lipps, ha proclamado de manera tajante que lo psíquico es en sí inconsciente, que lo inconsciente es lo psíquico genuino. Hacía mucho tiempo que el concepto de lo inconsciente golpeaba a las puertas de la psicología para ser admitido. Filosofía y literatura jugaron con él harto a menudo, pero la ciencia no sabía emplearlo. El psicoanálisis se ha apoderado de este concepto, lo ha tomado en serio, lo ha llenado con un contenido nuevo.»

[490] Cf. G. W. LEIBNIZ, *Monadologie*, § 14: «L'état passager qui enveloppe et represente una multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience, comme il paroîtra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartesiens ont fort manqué, aïant compté pour rien les perceptions dont on ne s'apperçoit pas.»

hacen viejo como la filosofía misma.[491] Nosotros intentaremos proceder ordenadamente, pues todas esas afirmaciones tienen algo de verdad. Por un lado, tenemos el «inconsciente freudiano», que no es simplemente un proceso psíquico subconsciente, sino el *ello* con sus pulsiones y lo reprimido.[492] Tal inconsciente no es un descubrimiento, sería como decir que Kant descubrió las formas *a priori* o Hegel el espíritu absoluto, sino un principio hermenéutico que forma parte de la teoría psicoanalítica, y que tiene antecedentes claros en Nietzsche y Schopanhauer, y aún anteriores (Herbart). Otra cosa es la afirmación de que hay operaciones cognoscitivas inconscientes, percepciones desapercibidas, y Leibniz suele ser señalado como su mentor. Finalmente, y más en general, otra cosa es decir que hay aspectos del

---

[491] Cf. B. Mondin, «Psicanalisi e Teologia», en *Scienze umane e Teologia*, Urbaniana University Press, Roma 1988, 459-460: «Anche la pretesa scoperta dell'inconscio attribuita a Freud (grazie alla quale ha compiuto la sua rivoluzione copernicana della psiche) si può dire una scoperta soltanto in quanto assolutizza tale dimensione ma non in quanto la riconosce; perché quando Platone, Aristotele, Tommaso studiano l'anima concupiscibile ed irascibile, quando Agostino pone alla base di tutto il dinamismo umano la *cupiditas*, quando Cartesio, Spinoza e Kant discutono delle passioni a che altro si riferiscono se non alla dimensione dell'inconscio?»

[492] Cf. S. Freud, «Esquema del psicoanálisis» (1940), 160-161: «Lo inconsciente es una cualidad que gobierna de manera exclusiva en el interior del ello. Ello e inconsciente se copertenecen de manera tan íntima como yo y preconsciente, y la relación es en el primer caso más excluyente aún. Una visión retrospectiva sobre la historia del desarrollo de la persona y su aparato psíquico nos permite comprobar un sustantivo distingo en el interior del ello. Sin duda que en el origen todo era ello; el yo se ha desarrollado por el continuado influjo del mundo exterior sobre el ello. Durante ese largo desarrollo, ciertos contenidos del ello se mudaron al estado preconsciente y así fueron recogidos por el yo. Otros permanecieron inmutados dentro del ello como su núcleo, de difícil acceso. Pero en el curso de ese desarrollo, el yo joven y endeble devuelve hacia atrás, hacia el estado inconsciente, ciertos contenidos que ya había acogido, los abandona, y frente a muchas impresiones nuevas que habría podido recoger se comporta de igual modo, de suerte que éstas, rechazadas, sólo podrían dejar como secuela una huella en el ello. A este último sector del ello lo llamamos, por miramiento a su génesis, *lo reprimido* {esforzado al desalojo}.» Por ello, con la creación de la noción de ello, que hace su aparición sobre todo en «El yo y el ello» (1923), la de inconsciente pasa a un segundo lugar en la teoría freudiana, y se transforma en una «cualidad» de algunos los procesos psíquicos; cf. *Obras*, vol. 3, 274: «Viéndonos obligados a admitir un tercer *Inc.* no reprimido [el del «yo»] hemos de confesar que la inconciencia pierde importancia a nuestros ojos, convirtiéndose en una cualidad de múltiples sentidos que no permite deducir las amplias y exclusivas conclusiones que esperábamos.»

psiquismo que son inconscientes, y eso, si no es viejo como la filosofía misma, al menos se puede encontrar con claridad ya en Platón y Aristóteles.

Tenemos, pues, hasta el momento, al menos tres modos distintos de decir «inconsciente», en el pensamiento contemporáneo: 1) todo aquello que en la psique no está presente actualmente a la conciencia; 2) procesos cognoscitivos y afectivos que pasan desapercibidos a la conciencia; 3) el inconsciente reprimido, que a veces es llamado «inconsciente dinámico». Debemos agregar a estos un cuarto inconsciente, surgido en contraposición al freudiano: 4) el «inconsciente espiritual», y que significa cosas diversas en distintos autores, como Frankl o Maritain. Se trataría en principio de un sector inconsciente del espíritu humano, su raíz misma. 5) Finalmente, un quinto y último tipo de inconsciente, que no podemos dejar de nombrar, es lo que Carl G. Jung ha llamado *inconsciente colectivo*, que tendría un carácter transpersonal.

b) Las distintas formas de inconsciencia en santo Tomás

α) Santo Tomás, lo inconsciente y la *conciencia*: ¿Qué decir de la postura de santo Tomás sobre este tema? Según Brentano, que es contrario a la idea de operaciones psíquicas inconscientes, y que, habiendo sido profesor de Freud, tal vez haya suscitado en él la problemática, santo Tomás sería el único filósofo importante que acepta la hipótesis de actividades psíquicas inconscientes.[493] Brentano se refiere a la doctrina tomasiana del *sensus communis*, y a la incapacidad de los sentidos externos de reflexionar sobre ellos mismos.[494]

---

[493] Cf. F. Brentano, *Psychologie von empirischen Standpunkte*, Dunker & Humblot, Leipzig 1874, 163-164: «El único filósofo notorio que parece haber sido llevado, por un camino al menos análogo, a la hipótesis de actividades psíquicas inconscientes, fue, si no exagero, santo Tomás de Aquino. Y su teoría es tal que uno apenas cree que haya seriamente reflexionado sobre esta cuestión.»

[494] *Ibidem*, 164: «Según santo Tomás, tenemos conciencia de las sensaciones de los cinco sentidos. Los sentidos mismos, dice, no pueden, es verdad, percibir sus actos. Percibir equivaldría a reflexionar sobre sus propios actos; los órganos, de los que, según santo Tomás, las sensaciones son funciones, obrarían sobre sí mismos. Pero, esta acción él la juzga imposible, porque jamás algo corporal puede obrar sobre sí mismo para modificarse. Lo que percibe los actos de los sentidos exteriores es entonces, según santo Tomás, un sentido interno diferente, el *sensus communis* (Summ. theol. P.I, Q. 78, A. 4, ad 2.; ibid. Q. 87, A. 3, obj. 3 y ad 3.) Pero este sentido interno, como el objeto correspondiente, es corporal. Por lo tanto, él tampoco puede percibir su

En realidad, el problema de la conciencia, y por lo tanto de lo inconsciente, es algo más complejo en santo Tomás. Hay una diferencia terminológica y conceptual que hace difícil a veces el parangón con la psicología actual. En la filosofía moderna se suele hablar de la conciencia en el sentido del conocimiento directo, mientras que se habla de «autoconciencia» para referirse al conocimiento reflejo. Esta manera de expresarse parece incluir germinalmente el idealismo, porque ya la conciencia implica en sí un conocimiento reflejo. Desde Leibniz se habla también de «percepción» y «apercepción».

El Aquinate suele usar el término «*conscientia*» para referirse solamente a lo que hoy se llama «conciencia moral». Pero a veces lo emplea en un sentido más amplio. Conciencia (*cum-scientia*) es para él la aplicación de un conocimiento (*scientia*) a algo. La conciencia no es una potencia ni un hábito, sino un *acto*, aunque su raíz puede ser algún hábito cognoscitivo, como el hábito de los primeros principios prácticos, llamado *synderesis* o judicatorio natural,[495] en el caso de la conciencia moral.

> Propiamente hablando, la conciencia no es potencia, sino acto. Y esto es evidente tanto en razón de su nombre, cuanto por lo que según el modo corriente de hablar se atribuye a la conciencia. Pues conciencia, según la propiedad del vocablo, comporta el orden de la ciencia a algo: pues conciencia es *ciencia con otra cosa*. Pero la aplicación de la ciencia a algo se hace por algún acto. Por lo que por este motivo es evidente que la conciencia es un acto.
> Lo mismo es manifiesto a partir de lo que se atribuye a la conciencia. Pues se dice que la conciencia testifica, liga o instiga, y también que acusa, remuerde o reprende. Y todas estas cosas son consiguientes a la aplicación de algún conocimiento nuestro o ciencia a la cosas que hacemos. [...] Por lo que, propiamente hablando, conciencia denomina un acto.[496]

---

propia actividad. Como santo Tomás no habla de un nuevo sentido y de un nuevo órgano, por los cuales nosotros podríamos percibir las actividades del sentido interno, se sigue que, en el dominio de los sentidos, no tardamos en encontrar una actividad inconsciente. Ciertamente le hubiera sido fácil agregar un segundo y un tercer sentido interno. Pero, ¿qué hubiera ganado? A menos que se admita una masa realmente infinita de sentidos y de órganos de los sentidos, manifiestamente incompatible con la naturaleza finita de los cuerpos, no hubiera podido, según sus principios, hacer prevalecer la universalidad de la conciencia para todos los actos sensitivos. Para la conciencia del pensamiento intelectual (*intellectus*), santo Tomás da una teoría totalmente distinta. A sus ojos, es incorporal y en consecuencia capaz de reflexionar sobre sí.»

[495] Cf. *Summa Theologiae* I q. 79 a. 13 in c.

[496] *Summa Theologiae* I q. 79 a. 13 in c.

Santo Tomás distingue así dos aspectos significados por el término «conciencia»: el de ser testigo de los propios actos y el de determinar la bondad o maldad de un acto cometido.[497] Como conocimiento reflejo de los propios actos y de sí, es la función de testigo que el Aquinate atribuye al acto de conciencia: «Según el cual reconocemos que nosotros hicimos o no hicimos algo».[498]

> Se debe saber que en la primera aplicación, por la que se aplica lo sabido al acto de modo que se sepa que fue hecho, es la aplicación al acto particular de una noticia sensitiva, como de la memoria por la que recordamos lo que hicimos, o del sentido por el que percibimos el acto particular que ahora hacemos.[499]

En este texto santo Tomás se refiere no sólo al acto del sentido común, sino también al de la memoria como actos de conciencia. Hemos visto, que según santo Tomás también se perciben los actos espirituales -de inteligencia y voluntad- y que incluso hay una forma de conciencia más profunda, la *memoria sui*.

Para referirse a lo que hoy se llama conciencia, santo Tomás suele usar también el término «*reflectio*». Además, hay que distinguir *la conciencia*, como acto, de *lo conciente*, que es lo alcanzado por ese acto y de la potencia, del hábito y del sujeto mismo del que ese acto emana.

Es claro que en cierto modo el *sensus communis* puede ser llamado «conciencia» (en realidad, es principio de un acto de conciencia). Pero lo es en un sentido muy distinto del usado para referirse al intelecto como conciencia o como fuente de actos conscientes. Los sentidos, por la impenetrabilidad de la materia, no pueden reflexionar perfectamente sobre sí mismos, por lo cual no pueden ser conscientes en el sentido fuerte del término. Cuando a través de un sentido, como el *sensus communis* percibimos la actividad de otro sentido, en este caso de los sentidos externos, sólo tenemos conciencia en un sentido análogo. Además, no es cierto que este proceso termine para santo Tomás en el sentido común, pues los otros sentidos internos conocen a su manera la actividad del sentido común, y se basan en ella.[500] Aún más, el

---

[497] *De veritate*, q. 17, a. 1, in c.

[498] Cf. *Summa Theologiae* I q. 79 a. 13 in c.

[499] *De veritate*, q. 17, a. 1, in c.

[500] Parecería que el sentido común es a los sentidos internos lo que el tacto a los sentidos externos. Así como en todos los sentidos extrernos hay presente algo que pertenece al tacto, en los internos parece haber algo que corresponde al sentido común.

mismo intelecto es, de algún modo, conciente de la actividad de los sentidos internos, pues del fantasma producido por ellos toma su objeto y a él vuelve, por cierta reflexión, para contemplarlo en acto. No hay por tanto, proceso al infinito, porque el intelecto se capta inmediatamente a sí mismo y sus propias operaciones, por ser espiritual. La crítica de Brentano supone el prejuicio racionalista de la ruptura absoluta entre los sentidos y el intelecto.

En modo análogo, se habla de inconciencia a nivel de los sentidos internos: por ejemplo, hay cosas que no son conocidas por una potencia pero son conocidas por otra, como las «*intentiones insensatae*», presentes en los sentidos «formales», pero no percibidas por ellos.

La conciencia por excelencia es la conciencia de sí, no la de algún proceso o actividad en particular, aunque esta conciencia de sí se alcance «a través» de las operaciones, y de ellas se sea también conciente. Ya hemos visto que la mente humana es capaz de percibir, de experimentar, su propia realidad, aunque a partir de las operaciones y en ellas. La raíz de este acto de conciencia es el conocimiento habitual de la mente. Aunque esta conciencia no siempre se actualice, permanece en la constitución misma del espíritu. Por lo tanto, aunque lo psíquico no se identifique con la conciencia, sin embargo el espíritu humano no es radicalmente inconciente e «irreflexionable», como pensaba Frankl, sino que en su fuente es luminoso y está habitualmente en presencia de sí mismo.

[illegible]) <u>La percepción y las partes mínimas del continuo</u>: A veces se habla de inconciencia en sentido impropio, es decir, no de la inadvertencia de los propios actos, y de uno mismo como su fuente, sino de aspectos de la realidad presentes a las propias facultades cognoscitivas que pasan desapercibidos a ellas. Por ejemplo, hay aspectos de la realidad que no son percibidos, porque no son sensibles en acto, como las partes mínimas de un continuo en la percepción de los sentidos externos. En santo Tomás, y ya en Aristóteles, para decir la verdad, se encuentra una crítica al asociacionismo psicológico, que caracterizó la psicología experimental del siglo XIX, y que, no por casualidad, fue contestada por corrientes psicológicas que, como la psicología de la *Gestalt*, se formaron bajo la influencia del aristotélico Franz Brentano -a pesar de que en ellas el influjo del kantismo terminó por subjetivizar estas configuraciones del continuo-.

Así, por ejemplo, dice el Aquinate que las partes atómicas de lo percibido, sólo son sensibles en potencia, pues lo que primeramente se experimenta es el *todo*, que es el *continuo*, y esto ya a nivel de los sentidos externos. En el texto siguiente, esto es dicho especialmente de lo visto, y de la percepción de una melodía musical, cuyas partes sólo si son separadas son perceptibles en acto.[501]

> Y por lo tanto *aunque venga a la vista*, sin embargo alguna parte mínima suya, como diez milésimos, permanece latente en lo visto; y en modo semejante, aunque todo el continuo del canto se oiga, sin embargo algo pequeño del canto permanece latente en lo oído, como una *diesis*, que es el mínimo de una melodía, como cierta distancia entre el tono y el semitono: pues este tipo de distancia media entre la última permanece latente. Y así es en los otros sentidos, pues lo que es del todo pequeño, permanece totalmente oculto al sentido. Pues son sensibles en potencia, y no en acto, sino cuando los separamos: así vemos que en las magnitudes una línea de un pie de largo está en potencia en la línea de dos pies, pero ésta es en acto cuando la dividimos del todo.[502]

Los modernos psicólogos asociacionistas, abusando del método matemático, han caído en el mismo error que santo Tomás y Aristóteles atribuían a los matemáticos, que confundían las distinciones puestas en acto por la razón con partes realmente en acto, ignorando la realidad primaria del continuo.

> Es evidente por lo dicho que es falso lo que *algunos matemáticos* dicen, que no se ve ningún todo simultáneamente, sino que la vista recorre las partes visibles como si viera de tal modo el continuo, como el movimiento. *Se equivocan* en esto, que no entienden que las partes del continuo no son visibles en acto, sino sólo en potencia. Por lo que la vista toma el todo visible como en cierta manera un único visible en su género, a no ser tal vez al tomar las partes no divididas como divididas, como cuando inspecciona cuidadosamente una cosa. Pero ni aún en esto procede la vista hasta las partes más pequeñas, porque en tal caso el sentir se dividiría al infinito, lo que ya se ha rechazado como inconveniente.[503]

Sin embargo, aquí se habla de inconciencia en sentido impropio, pues se trata en realidad de la no percepción de algunos aspectos de la realidad, y no de la inadvertencia de algo subjetivo como un acto, un hábito, una potencia o el alma misma. Con todo, a veces los psicólogos hablan de lo inconsciente es este sentido.

□) Los movimientos orgánicos no percibidos: Hay transformaciones en nuestro organismo que nos pasan generalmente desapercibidas, especialmente durante la

---

[501] Aunque en cierto modo el sentido las percibe, en cuanto forman parte del todo que actualmente conoce; *In de sensu et sensato*, l. 18, n. 277.

[502] *In de sensu et sensato*, l. 15, n. 218.

[503] *In de sensu et sensato*, l. 15, n. 219.

vigilia. En cambio, durante el sueño[504], debido a que la atención se desocupa de lo exterior y se concentra en uno mismo, estos movimientos orgánicos son más percibidos -por el sentido-.

Según Aristóteles, ésto permitiría explicar la causa de la predicción de algunos eventos futuros. La razón es la siguiente: cuando rige la razón con todo su poder -cuando uno está despierto, en el caso de personas maduras y con uso de razón- el cuerpo está más gobernado por el alma y es menos pasivo respecto del medio ambiente. En cambio, en los estados en que la razón está atenuada o ligada -en el sueño, la niñez o la demencia- el organismo es más pasivo, y está en mayor sintonía con el orden cósmico. Por este motivo, el cuerpo refleja mejor, en estos casos, el movimiento del universo. El alma puede percibir en su interior estas transformaciones -especialmente cuando está más enajenada de lo exterior, como cuando duerme- y por eso en un modo casi instintivo puede tener cierta previsión de lo que sucederá en el futuro, en el orden físico.[505]

□) <u>Las operaciones *psíquicas* no deliberadas</u>: Pasando a lo que con más propiedad se puede llamar «inconsciente», tenemos las acciones indeliberadas. Santo

---

[504] El Aquinate sigue en este tema, como sus contemporáneos, las ideas de Aristóteles. Ahora bien, más allá de los datos orgánico-fisiológicos, ampliamente superados, la concepción aristotélica de los sueños contiene muchos aspectos interesantes aún hoy. El mismo Freud, poco pródigo en citas y halagos a otros autores, considera que la aportación más importante al tema de los sueños (hasta la aparición del psicoanálisis) ha sido la de Aristóteles. Cf. S. Freud, «Discurso en la casa de Goethe, en Francfort», en *Obras*, vol. 3, Biblioteca Nueva, Madrid, 3070: «Tras la sugestión de estos versos [de Goethe] reconocemos la venerable e indiscutible definición de Aristóteles -soñar es proseguir nuestra actividad anímica mientras dormimos-, unida a la acepatación del inconsciente, que sólo el psicoanálisis agregó a dicha noción.» Freud dice incluso que san Alberto Magno conoció el mecanismo de la *regresión* onírica, si bien parece citarlo de segunda mano; cf. S. Freud, «La interpretación de los sueños», 675: «Alberto Magno (s. XIII) se refiere ya a esta regresión: "La imaginación -dice- construye el sueño con las imágenes de los objetos sensibles por ella conservados. Este proceso se desarrolla en sentido inverso al de los de la vida despierta".» Freud no señala la fuente de la cita.

[505] Santo Tomás inserta este tema en su rica concepción sobre la causa de los sueños que puede ser doble: a) interna: psíquica (por ejemplo, los sucesos de la vigilia, la propia estructura caracterial) u orgánica (el calor del cuerpo me hace soñar con las llamas, etc.); b) externa: corporal (los influjos físicos del ambiente y del cosmos sobre el cuerpo) o espiritual (Dios, los ángeles y los demonios); cf. *Summa Theologiae* II-II q. 95 a. 6.

Tomás reconoce la relativa autonomía de los distintos niveles vitales que se encuentran en el ser humano[506], y no ve ninguna dificultad en aceptar que hay operaciones de la vida sensitiva que son *indeliberadas*, y que pueden pasar desapercibidas a la razón. Por ejemplo, respondiendo a la siguiente objeción contra la afirmación de que el hombre obra movido por el fin: «Parece que el hombre obra por un fin cuando delibera. Pero el hombre hace muchas cosas sin deliberación, de las que a veces no piensa nada; como cuando alguien mueve el pie o la mano sin querer, o se rasca la barba. Por lo tanto, el hombre no hace todo por un fin»[507]; el Doctor Común no niega la existencia de estas acciones, ni su carácter indeliberado. Ellas responden al conocimiento y apetito sensitivos, y persiguen un fin particular sensible, presentado por los sentidos internos: «Este tipo de acciones no son propiamente humanas; porque no proceden de la deliberación de la razón, que es el principio propio de los actos humanos. Por eso, tienen un cierto fin imaginado, pero no establecido por la razón.»[508]

Además, los movimientos de los apetitos siguen un estímulo de tipo sensitivo, proveniente de los sentidos interiores o de los exteriores, y pueden adelantarse a la razón o aún no ser captados por ella. Se trata de lo que santo Tomás llama los «primeros movimientos» de la sensualidad. Una vez que la razón los percibe, los puede encaminar a sus fines, pero antes que ello suceda a veces se dirigen a sus objetos en contra del orden de la razón.[509]

A veces se actúa directamente, siguiendo los actos cognoscitivos de las potencias sensitivas exteriores o interiores, y las pasiones, sin que intervenga la razón ni tome conciencia de estos actos. Esto muchas veces se da simplemente para dejar a la razón en libertad de hacer otras consideraciones. Pero otras veces, porque se trata de

---

[506] Por ejemplo, a causa de la autonomía de la vida afectiva, la razón la gobierna con dominio *político* y no *despótico*; cf. *Q. de virtutibus in communi* a. 4 in c.
[507] *Summa Theologiae* I-II q. 1 a. 1 arg. 3.
[508] *Summa Theologiae* I-II q. 1 a. 1 arg. 3.
[509] El tema de los primeros movimientos era considerado importante por santo Tomás para distinguir actos que hechos con conciencia y deliberación serían pecados mortales, de los movimientos apetitivos repentinos, por ejemplo de soberbia, de envidia, o tendientes al adulterio o al homicidio, que siguen la aprehensión sensitiva adelantándose al juicio de la razón, y que pueden ser por eso pecados veniales; cf. *De Malo*, q. 10, a. 2, in c; *Summa Theologiae* I-II q. 89 aa. 3 et 5.

acontecimientos repentinos en los que la razón no tiene tiempo de deliberar. Hemos ya citado también antes este otro pasaje: «Pues vemos que naturalmente la parte se expone, para conservar el todo: como la mano se expone espontáneamente, sin deliberación, por la conservación de todo el cuerpo».[510]

Las acciones repentinas pueden permitir reconocer las disposiciones caracteriales de la persona, pues en ellas, por obrar indeliberadamente, se manifiestan con más nitidez las inclinaciones: «En las cosas repentinas el hombre opera según el fin preconcebido, y según el hábito preexistente, como dice el Filósofo en el libro III de la *Ética*; aunque por la premeditación de la razón el hombre pueda hacer algo fuera del orden del fin preconcebido, y fuera de la inclinación del hábito».[511] Esta intuición Aristotélica, retomada por santo Tomás, ha sido en parte redescubierta por Alfred Adler, con su idea del «fin preconcebido», que dirige la conducta del neurótico, como veremos más adelante.[512]

) Los hábitos inconscientes: Estas inclinaciones habituales, que configuran el carácter y que se manifiestan con más nitidez en las acciones no deliberadas, no sólo expresan el carácter a un observador exterior (pues «*repentina sunt ab habitu*»[513]), sino a veces incluso a la persona misma que ejecuta dichas acciones. Así vemos que no sólo hay operaciones psíquicas inconscientes, sino que además muchas veces nuestros propios hábitos y disposiciones nos están ocultos. Esto vale para todos nuestros hábitos operativos -sean intelectuales o morales-, pero desde el punto de vista práctico adquieren una importancia particular los vicios y defectos inconscientes. Tenemos muchos vicios de los que no sabemos su existencia, o su intensidad, al menos con claridad. Ya Aristóteles decía que el intemperante era incurable porque era inconsciente de sus vicios.[514]

---

[510] *Summa Theologiae* I q. 60 a. 5 in c.

[511] *Summa Theologiae* I-II q. 109 a. 8 in c.

[512] Cf. M. F. Echavarría, «La soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y santo Tomás de Aquino», en I. Andereggen- Z. Seligmann, *La psicología ante la Gracia*, 41-162.

[513] Q. *de virtutibus in communi*, a. 1, in c.

[514] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L. VII, c. 7, 1150 b 35-36: «La incontinencia y el vicio son diferentes en su género, pues el vicio es inconsciente de sí mismo, mientras la incontinencia tiene conciencia de su flaqueza.»

Algo similar se puede decir de los hábitos entitativos. Tenemos, por ejemplo, el hábito del pecado original, en cuya existencia creemos por la fe, pero del que podemos ser inconscientes, aunque se nos manifieste a través de sus consecuencias. Incluso la gracia misma, cuando la tenemos, no puede ser percibida por un acto de conciencia.[515]

Hay además, potencias y hábitos que nos son al inicio desconocidos como distintos. Hemos nombrado ya los intelectos agente y posible. Sólo a través de un análisis y estudio trabajosos llegamos a veces a distinguirlos. Finalmente, nuestra misma esencia nos es en parte desconocida, lo que se prueba por la gran diversidad de opiniones que existen sobre ella. Y aunque su ser mismo está autopresente habitualmente, no siempre se conoce actualmente.

Así vemos que podemos hablar en santo Tomás de muchas realidades psíquicas inconscientes tanto a nivel entitativo como a nivel operativo, sean potencias, hábitos, operaciones, u objetos. Y esto a santo Tomás, que no es un filósofo racionalista, no le produce ningún inconveniente. Por el contrario, si bien el Angélico considera que el alma, como espiritual es luminosa y transparente a sí misma, afirma también que, por su unión al cuerpo, que le es natural, el conocimiento de sí es opaco y trabajoso. Y a esto se suma que a veces no queremos reconocer en nosotros algunos aspectos negativos, a causa de nuestra soberbia, o que no los podemos ver, por nuestra disipación mental. En la visión del Aquinate, sin embargo, *permanece el hecho de la centralidad de la vida racional, y por lo tanto conciente, en una personalidad humana normal*, pues el intelecto o razón es el centro de la misma. El descuido de la vida conciente y la centralización de la visión del hombre en los aspectos inconscientes de su personalidad, que caracterizan a algunas escuelas de psicología profunda, además de presentar un cuadro deforme y patológico del mismo, manifiestan una falta de connaturalidad llamativa con la normalidad y plenitud humanas, con serias consecuencias prácticas.

c) La *caecitas mentis* y lo inconsciente reprimido

Y así llegamos a un tema que merece ser tratado aparte, el del «inconsciente reprimido» de Freud. Es claro que el Aquinate no habla de esta forma de inconsciente,

---

[515] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 112 a. 5.

que suele ser considerado como un descubrimiento de Freud. El problema es determinar hasta qué punto es una realidad, y hasta qué punto un artificio teórico, sólo comprensible en el conjunto de la teoría freudiana, cosa que tendemos a pensar.

Si se trata simplemente del famoso aforismo de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*: «"Yo hice eso", me dice la memoria. "Es imposible que lo haya hecho", dice mi orgullo, y permanece inexorable. Y es mi memoria quien cede finalmente», no sólo es compatible con los principios del Doctor Angélico, sino que se halla claramente comprendido y aplicado no sólo por el mismo santo Tomás, sino por casi todos los grandes pensadores morales de la humanidad.[516] La causa de este inconsciente es sin dudas, como queda claro por la sentencia misma, el orgullo, que no admite ver las imperfecciones reales que se tienen. La consecuencia es la imposibilidad de mejorar.[517] Alfred Adler es quien ha puesto de relieve la centralidad patógena de la soberbia y la vanidad, en oposición al freudismo, que exageraba el factor sexual.[518] Por la soberbia se evita el acceso a la conciencia de inclinaciones afectivas y recuerdos que puedan desvalorizar la imagen de sí mismo.[519] Aquí no se trata simplemente de un conflicto entre la «carne» y el «espíritu», sino también de un debilidad y división en el espíritu mismo.[520]

---

[516] Jung, con bastante acierto, la describe así: Cf. C. G. JUNG, *Psicología y Religión*, 123: «La represión es una especie de dejar pasar las cosas en un acto semiconsciente e indeciso, o un menosprecio de las uvas inalcanzables o un mirar hacia otra dirección a fin de no ver los propios deseos. Fue Freud quien descubrió que la represión constituye uno de los principales mecanismos en la formación de una neurosis. La supresión corresponde a una decisión moral consciente, en tanto la represión constituye una inclinación, bastante inmoral, a deshacerse de decisiones desagradables. La supresión puede causar penas, conflictos y sufrimientos, pero nunca una neurosis. La neurosis es siempre un sustituto del sufrimiento legítimo.»

[517] Santo Tomás pone justamente como uno de los remedios contra la soberbia la consideración de la propia debilidad; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 162 a. 6 ad 1.

[518] A. ADLER, El *carácter neurótico*, Planeta-Agostini, Barcelona 1994, 302: «La psiconeurosis es un resultado de la vanidad y su objetivo final es preservar al individuo de la colisión entre su objetivo en la vida y la realidad.»

[519] *Ibidem*, 63: «A menudo el orgullo es tan grande que hasta "la memoria se inclina" (Nietzsche).»

[520]Cf. H. SEIDL, «Sul rapporto critico della psicologia empirica di C. G. Jung con la psicologia filosofica tradizionale», en *Aquinas*, 39 (1996) 10-11: «Prendiamo p.es. il caso della rimozione: secondo Freud e Jung determinate rappresentazioni, provenienti dal soggetto istintivo, cercano di entrare nell'ambito della coscienza, dal quale lo spirito le respinge, perché incompatibili con

Vistas las cosas con profundidad, hay además otro «inconsciente reprimido» que consiste en lo que santo Tomás llama «*caecitas mentis*», ceguera de la mente. Con más penetración y precisión que Freud, para santo Tomás el inconsciente reprimido se pone claramente en el plano espiritual, porque lo reprimido es ante todo la «verdad». «Lo reprimido», inconsciente u oculto a la mirada de la mente, está al nivel «objetivo», de la verdad, aunque su causa, como explicaremos, está en el nivel «subjetivo» de los «hábitos». Ya en Freud lo reprimido no es el «afecto» sino la «representación», pero su falta de precisión mental, cuyas causas no es tal vez éste el momento de elucidar, le impidieron captar el recto orden de las causas, o aún invertirlo.[521]

Volviendo a nuestro angélico «psicólogo», para Tomás la causa de la *caecitas mentis* es sobre todo una disposición contraria a la verdad, presente en la afectividad, que hace la mente ciega a esa verdad, o que se resiste a considerarla porque movería a una profunda transformación. El afecto desordenado manipula y se apodera en cierto modo de las facultades cognoscitivas. Este «mecanismo» entra en práctica, por ejemplo, en el pecado pasional del *incontinente*, trastornando el razonamiento práctico y la aplicación de las normas morales universales al caso particular.

> El que tiene conocimiento en universal, por la pasión es impedido para que no pueda deducir según esa proposición universal y llegar a la conclusión; sino que deduce bajo otra proposición

---

idee spirituali. Respinte esse rimangono attive, con l'istinto come soggetto delle loro attività. Infatti quest'ultimo continua a spingere le rappresentazioni verso la coscienza -forse occupate con altri significati- per raggiungere uno scarico piacevole. Per quanto, però, abbiamo detto, il processo si comporta diversamente: il padre delle rappresentazioni è sempre lo spirito, anche se i contenuti vengono dalla sensibilità. Il piacere intenso è consapevole allo spirito. Infatti, nell'uomo non è l'istinto, né i sensi, che godono il piacere, ma lo spirito con l'istinto e i sensi. Quando lo spirito è conscio di rappresentazioni come "moralmente inaccettabili", ma non vuole abbandonarle decisamente, le "rimuove" soltanto, cioè le sposta al margine della coscienza, dove le mantiene ancora, per poter ritornare a esse più tardi. Perciò continuano ad essere attive, fino al punto di diventare pericolose. La rimozione originariamente non è segno di un conflitto tra spirito ed istinto, ma di un conflitto dello stesso spirito, in quanto indeciso nel suo governo sull'istinto, non abbandonando pienamente le rappresentazioni sensibili, sebbene non le accetti.»

[521] Si pensamos en la obsesión por los desórdenes sexuales que ha caracterizado al psicoanálisis en sus orígenes, la explicación bien puede ser la misma *caecitas mentis*. También Edith Stein habla de *ceguera* mental en la psicología moderna, como en el texto que poco antes hemos ya citado (E. Stein, «El castillo del alma», 444-445).

> universal, que le sugiere la inclinación de la pasión, y concluye según ella. Por lo que el filósofo dice en el libro VII de la *Ética* que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones; dos universales, de las cuales una es de la razón, como *no se debe cometer ninguna fornicación*; y otra es de la pasión, por ejemplo *hay que seguir el deleite*. Entonces, la pasión ata a la razón para que no deduzca y concluya según la primera; por lo que, mientras ella dura, infiere y concluye bajo la segunda.[522]

En este proceso se da una inversión en la jerarquía natural de las potencias que hemos expuesto. La razón universal, por naturaleza, debe gobernar las pasiones, por medio de la razón particular. En cambio, la pasión desordenada, dominando las representaciones de los sentidos internos, hace a la razón olvidar la premisa que hubiera impedido el acto desordenado, y sugiere a la razón la proposición que la libera a actuar según su inclinación negativa.

Pero la *caecitas mentis* no es un acto, como el del incontinente, sino un hábito, y por lo tanto configura la personalidad. De este modo, no es necesario que la pasión siempre esté indicando la segunda premisa, porque habitualmente se ha removido y se es incapaz de contemplar la verdad.[523] La mente que se halla naturalmente apartada de su fuente de luz, y dirigida hacia abajo, invertida, es comandada por sus pasiones.

La causa de la ceguera de la mente es, entonces, individuada por el Aquinate en el desorden de la vida afectiva, y en particular de la vida *sexual*. En esto, tomismo y psicoanálisis se tocan, pero sólo para separarse inmediatamente al infinito. Pues, mientras que para Freud lo reprimido son sólo las representaciones ligadas a la pulsión sexual, que busca descargarse, al menos como síntoma, para santo Tomás la potencia concupiscible, desordenada en la búsqueda del placer sexual, oscurece y oculta lo auténticamente «profundo»[524], que es la manifestación de la luz espiritual que brilla en el fondo del alma, en la *razón superior*.[525]

---

[522] *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 2 ad 2.

[523] No se trata pues de incontinencia, sino de intemperancia o malicia. Cf. *In VII Ethicorum*, l. VIII. Aristóteles asimila la intemperancia a una enfermedad continua, y la incontinencia a una que se manifiesta en algunas ocasiones (n. 1424).

[524] Como dice Fromm, «Freud ha acentuado la importancia de la represión de los *malos* pensamientos; parecería como si este autor no se hubiera percatado suficientemente del grado en que se realiza también la represión de los *buenos*»; E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Planeta-Agostini, Barcelona 1993, 220, nota 14.

[525] Cf. *Summa Theologiae* I q. 79 a. 9 in c.

> Los vicios carnales, es decir la gula y la lujuria, consisten en los deleites del tacto, en los alimentos y en el sexo, que son los más vehementes entre todos lo deleites corporales. Por eso, por estos vicios la atención de los hombres máximamente se aplica a las cosas corporales, y en consecuencia se debilita la operación del hombre sobre los inteligibles; pero más por la lujuria que por la gula, en cuanto los deleites sexuales son más vehementes que los que procuran los alimentos. Así, de la lujuria nace la ceguera de la mente, que excluye casi totalmente el conocimiento de los bienes espirituales.[526]

La verdad reprimida tiende al retorno, porque la sindéresis no puede ser extinguida, como tampoco su principio, la luz natural de la razón. Vemos así que santo Tomás no ignora tampoco la existencia de esta forma de inconsciente reprimido, ceguera mental, pero la claridad de su mente, favorecida por la virtud de la castidad heroica, le permite interpretar rectamente sus mecanismos ocultos. En realidad, en este caso más que de «represión» habría que hablar de una anulación de la capacidad contemplativa.

En síntesis, podemos distinguir con santo Tomás dos «inconscientes», adoptando la terminología hoy en boga, no siempre suficientemente precisa: «el inconsciente de la sangre y de la carne», como dice Maritain, y el inconsciente de la verdad, causado, en cuanto reprimido, por aquél. A liberarlo se debe orientar una psicoterapia inspirada en santo Tomás. En este sentido, se trata de una recuperación de la «memoria» perdida, pero no a través de un regresivo hacer resurgir del pasado, sino por la contemplación de lo eterno.

J. Maritain[527] y V. Frankl[528], al parecer independientemente uno del otro, han contrapuesto al inconsciente freudiano un «inconsciente espiritual». Para Maritain, se

---

[526] *Summa Theologiae* II-II q. 15 a. 3 in c.

[527] Cf. J. ET R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. VII, Éditions Universitaires Fribourg Suisse - Éditions Saint-Paul Paris 1985, 217: «Il y a deux sortes d'inconscient, deux grandes domaines d'activité psychologique soustraite à la saisie de la conscience: le préconscient de l'esprit dans ses sources vives, et l'inconscient de la chair et du sang, des instincts, des tendances, des complexes, des images et des désirs refoulés, des souvenirs traumatiques, selon qu'il constitue un tout dynamique, clos et autonome. Je voudrais appeler le premier sorte d'inconscient, inconscient ou préconscient *spirituel*, ou, pour l'amour de Platon, *musical*; et le deuxième, inconscient *automatique* ou *sourd* -sourd a l'intelligence, et structuré en un monde autonome séparé de l'intelligence; nous pourrons dire aussi *inconscient freudien*».

[528] Cf. V. E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, 21: «Al querer delimitar el concepto de "inconsciente", nos creemos obligados a emprender algo así como una revisión de fronteras: no

trata de la parte superior del espíritu, del «fondo del alma», fuente oculta de la vida intelectual, de la inspiración poética, de la experiencia mística natural, y lugar del encuentro sobrenatural con Dios. No habla, en cambio, de un inconsciente *reprimido* de orden espiritual.[529] En cambio, el inconsciente de Frankl incluye también un aspecto reprimido, aunque de esencia muy diversa al que resulta de la *caecitas mentis* tomasiana, pues la concepción de la persona, de la libertad y de la religión en ambos autores difiere radicalmente, como vimos y tendremos oportunidad todavía de confirmar.[530]

En cuanto al análisis de ese inconsciente de la sangre y de la carne dedicaremos profundizaciones más adelante, al tratar del tema de los vicios. Ésta abarca no sólo el rechazo a ver los propios defectos -causado por la soberbia- sino también la *sensualidad* en cuanto sujeta a la *ley de fomes*, que es, como acabamos de mostrar, la causa de la ceguera mental. Con esto nos hemos adelantado a lo que explicaremos en el Capítulo 4.

d) Lo inconsciente y el mundo preternatural

Por último, nos queda ocuparnos de la concepción junguiana de lo inconsciente, para compararla con el pensamiento de santo Tomás. Jung acepta la existencia de un *inconsciente reprimido*, al modo freudiano. Pero más importante y profundo sería otro tipo de inconsciente, que también sería causa de perturbaciones neuróticas. Ya para Freud, hay que decirlo, el mundo de lo inconsciente era más amplio que lo reprimido, pues incluía todo lo que se contiene en el *ello*, como las pulsiones y la herencia arcaica de la humanidad (hasta en cierto modo, como veremos

---

se trata ya de un mero inconsciente impulsivo, sino también de un inconsciente espiritual; el inconsciente no se compone únicamente de elementos impulsivos, tiene asimismo un elemento espiritual; el contenido del inconsciente aparece así fundamentalmente ampliado, y el inconsciente mismo clasificado en impulsividad inconsciente y espiritualidad inconsciente.»

[529] Por mi parte, he presentado y criticado algunos aspectos de su postura en el artículo «El "inconsciente espiritual" y la "supraconciencia del espíritu" en Jacques Maritain», *Sapientia*, 56 (2001) 175-189.

[530] Más recientemente ha hablado de un inconsciente espiritual también Larchet, para referirse a los pasiones (vicios) inconscientes; cf. J.-C. Larchet, *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Cerf, Paris 2002, 195-205.

más adelante, el mismo pecado original[531]). Pero en el psiquiatra suizo, lo reprimido pasa decididamente a un segundo plano, junto con lo «individual» o «personal», y lo colectivo y suprapersonal adquiere una preponderancia notable en su modo de concebir lo inconsciente: «Considero un error funesto, dice, considerar a la psique humana como algo sólo personal y explicarla exclusivamente desde el punto de vista personal.»[532]

Es preciso aclarar que no pretendemos ahora exponer toda la teoría junguiana del inconsciente, sino sólo aquellos aspectos fundamentales de la misma que permiten una comparación con el Aquinate.

Para comprender este tema, es necesario recordar lo que hemos dicho al explicar el tema del yo. Para Jung, la persona y el yo son *complejos* concientes, que no son sino un aspecto parcial de la realidad psíquica. En cambio, los factores preponderantes y profundos, que son como los principios de la vida psíquica, son inconscientes, y la persona está sometida a ellos aunque no lo sepa. Además del *complejo del yo*, en el inconsciente hay otros *complejos* totalmente *autónomos* respecto del *complejo del yo*, y que constituyen como *personalidades* secundarias, con vida propia.

---

[531] Para Freud, el *pecado original*, concebido a su modo, es un contenido arcaico de la psique (el primer complejo), común a toda la humanidad, que sólo impropiamente puede ser llamado «reprimido», y que es la causa profunda de las otras represiones. Sin dudas, la culpa, y en especial la culpa original es para Freud el motor de toda la vida psíquica. Cf. S. FREUD, «Moisés y la religión monoteísta» (1939), en *Obras completas*, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires 1996, 127: «Aquí usamos el término "lo reprimido" {"lo esforzado al desalojo"} en el sentido no genuino. Se trata de algo pasado, desaparecido, vencido en la vida de los pueblos, que nosotros osamos equiparar a lo reprimido en la vida anímica del individuo. No sabemos decir a primera vista cuál fue la forma psicológica en que eso pasado estuvo presente en el período de su oscurecimiento. No nos resultará fácil transferir a la psicología de las masas los conceptos de la psicología individual, y no creo que logremos nada introduciendo el concepto de un "inconsciente colectivo". Es que de suyo todo contenido de lo inconsciente es colectivo, patrimonio universal de los seres humanos.» Sobre el tema del pecado original en Freud, y su relación con la psicología cristiana, cf. P. C. VITZ - J. GARTNER, «Christianity and Psychoanalysis, Part 1: Jesus as the Anti-Œdipus», en *Journal of Psychology and Theology*, 12 (1984) 4-14.

[532] C. G. JUNG, *Psicología y religión*, 33.

> Ocurre, precisamente, como si el complejo fuese un ser autónomo, capaz de estorbar las intenciones del yo. En rigor, los complejos se comportan a la manera de personalidades secundarias o parciales dotadas de vida espiritual propia.[533]

Los complejos del «inconsciente colectivo» no son simplemente representaciones reprimidas, pues en ese caso estarían en una relación de dependencia causal con el *complejo del yo*, sino que nunca fueron concientes, son totalmente autónomos. Como vemos por la cita de Jung, ellos tienen una «vida espiritual propia», aún más, poseen una «inteligencia superior» y un comportamiento «finalista»: «Debo admitir que lo inconsciente suele manifestar una inteligencia y una finalidad superiores a la comprensión conciente de que somos actualmente capaces.»[534] Aún más, la autonomía de que gozan es tal que, aunque Jung englobe personalidad conciente y personalidades inconscientes en el concepto de *Selbst*, sin embargo duda explícitamente de su pertenencia a una única psique.

> Podría objetarse que lo llamado inconsciente es meramente mi propia psique y que por ende sobra tal discriminación. Mas de ningún modo estoy persuadido de que lo inconsciente sea, en rigor, tan sólo *mi* psique, pues el concepto de «inconsciente» significa que no tengo conciencia de ello. El concepto de inconsciente es, en verdad, un mero supuesto cómodo. En realidad, me hallo inconsciente acerca de ello; en otras palabras, no sé ni siquiera dónde se origina la voz [se refiere a la voz mediante la cual lo inconsciente se manifestó en el sueño de un paciente]. No sólo soy incapaz de producir voluntariamente el fenómeno, sino que tampoco me es posible conocer anticipadamente el contenido del mensaje. En estas condiciones sería una audacia calificar el factor productor de la voz como *mi* inconsciente o *mi* espíritu. Por lo menos no sería exacto. El hecho de que percibamos la voz en nuestros sueños no demuestra nada, pues también podemos percibir el ruido de una calle y a nadie se le ocurriría considerar este ruido como *suyo propio*.[535]

Estas personalidades -como sucede según Freud con lo reprimido- se manifiestan de diversas maneras, sobre todo en los sueños, y en las neurosis, en las cuales, según Jung, una de estas *personalidades* autónomas que habitan el inconsciente se apoderaría del sujeto, anulando o reduciendo notablemente la voluntad y la libertad del yo.

---

[533] *Ibidem*, 31.

[534] *Ibidem*, 68. *Ib.*, 72: «La experiencia psicológica invariablemente me ha mostrado que ciertos contenidos proceden de una psique más amplia que la conciencia. Con frecuencia entrañan un análisis, una comprensión o un saber superiores al que la conciencia sería capaz de producir.» Al tratar de los sueños, dice (*ib.* 44): «Los consideraremos como si proviniesen de una fuente inteligente, dirigida a fines y, por decirlo así, personal.»

[535] *Ibidem*, 69.

> Ciertos complejos están meramente apartados de la conciencia, pues ésta ha preferido deshacerse de ellos mediante la represión; pero hay otros que nunca estuvieron antes en la conciencia y que, por lo tanto, nunca fueron reprimidos arbitrariamente. Brotan de lo inconsciente e invaden la conciencia con sus convicciones e impulsos extraños e inalterables. El caso de nuestro paciente pertenece a esta última categoría. No obstante su cultura y su inteligencia, se convirtió en víctima infeliz de algo que se le imponía y lo poseía. Era completamente incapaz de cualquier forma de autodefensa contra el poder demoníaco de su estado patológico.[536]

De este paciente neurótico, dice Jung: «Mucho mejor será que comprenda que su complejo es una potencia autónoma dirigida contra su personalidad consciente».[537] Los complejos que toman posesión del enfermo no son otra cosa que «las bestias o demonios que dormitan en todo individuo».[538] En efecto, según Jung: «El supuesto de la existencia de dioses o demonios invisibles constituye una formulación de lo inconsciente psicológicamente mucho más adecuada [que la «moderna hipertrofia de la conciencia»], aún cuando se trata de una proyección atropomórfica.»[539]

La comparación con santo Tomás, pues, resulta muy evidente.[540] Sin aceptar la teoría psicológica con la que Jung interpreta estos fenómenos anímicos, es claro que para el Doctor Angélico, estas «potencias» que se apoderan del individuo y reducen su voluntad no son otra cosa que personas puramente espirituales ontológicamente autónomas y malignas, es decir propiamente demonios. Que Jung considere esta interpretación propia de la Edad Media y perimida, aún reconociendo su adherencia a

---

[536] *Ibidem*, 31.

[537] *Ibidem*, 34.

[538] *Ibidem*, 32. Esto se daría, no sólo a nivel de los individuos, sino también de las naciones; *Ibidem*, 82: «Como cada uno para sí hállase ciegamente persuadido de no ser más que una mera conciencia, harto humilde y nada importante, que cumple sus tareas y se gana el modesto sustento de la vida, nadie repara en que toda esa masa racionalmente organizada que se llama estado o nación, está empujada por una potencia, al parecer impersonal, invisible, pero horrible, que nadie ni nada pueden contener. Por lo general se intenta explicar esa terrible potencia como el miedo a la nación vecina, a la que se supone impulsada por un demonio mal intencionado. Como nadie puede conocer en qué punto y con cuánta fuerza él mismo está poseído e inconsciente, proyéctase simplemente el propio estado sobre el vecino».

[539] C. G. JUNG, *Psicología y religión*, 137.

[540] Jung, según sabemos, no cita al auténtico santo Tomás en ninguna de sus obras. Su costumbre, cuando cita a autores medievales, es recurrir a heréticos, gnósticos y alquimistas. Entre éstos, a un Pseudo-Alberto Magno y a un Pseudo-Tomás de Aquino, en su obra alquímica *Aurora sive Aurea Hora* (*Ibidem*, 93-94, nota 33).

la realidad de los hechos, no implica que nosotros acordemos con él.[541] Por el contrario, la explicación de santo Tomás se adapta mejor justamente al carácter extrínseco e

---

[541] El interés de Jung por los fenómenos ocultos, y en particular por el espiritismo, han sido muy profundos, y han signado definitvamente la dirección de su teoría psicológica, que se aparta mucho de la concepción modena de ciencia. Estos intereses no fueron posteriores a su experiencia psiquiátrica y a su encuentro con Freud, sino anteriores a los mismos, y se unen a una complicada historia familiar. Cf. R. NOLL, *Jung, il profeta ariano*, 136: «Si tales referencias a Schopenhauer, Nietzsche y von Hartmann abundan, es porque Jung, después de haber analizado en vano la literatura espiritista, se había dirigido al estudio de la filosofía (no de la literatura psiquiátrica) para comprender los trances en que Hélène Preiswerk, su prima y medium, caía en el curso de sesiones a las que había dado tal vez comienzo él mismo ya en 1895. [...] Jung se sirvió de técnicas hipnóticas para hacer entrar a su prima de quince años en trances "sonambúlicos" en los que, a través de ella, surgían y hablaban personalidades alternativas, "espíritus", entre los cuales antepasados difuntos de Carl Jung como su abuelo materno (y pariente de las Preiswerk de la familia) Samuel Preiswerk (1799-1871). A través de su personalidad espiritista "guía", "Ivenes", Hélène también manifestó la persona de la mujer legendaria seducida por Goethe y presunta madre de Jung el Viejo. [...] Jung tomó copiosos apuntes y terminó por basar sobre Hélène (llamándola "S. W.") su tesis doctoral, publicada en 1902 con el título de *Psicología y patología de los así llamados fenómenos ocultos*. En ella analizaba la histeria y los síntomas sonambúlicos de la prima en la óptica de la literatura psiquiátrica alemana y francesa de la época.» Este interés permanecería por toda la vida, y aún crecería.

En general, entre los representantes de la nueva psicología, el interés por el ocultismo fue notable. Basta nombrar a autores como Fechner, James, Bleuler, Jung y el mismo Freud, para percibir que se trata de una cosa con serias consecuencias. El ineterés de Freud por la demonología fue muy temprano, anterior a la fundación del psicoanálisis. En su juvenud leyó el famoso *Malleus maleficarum* (El *martillo de las brujas*). Ya en una carta a su novia y futura esposa, Martha Bernays (31.3.1885) decía: «Pero el diablillo que llevamos dentro es lo mejor de cuanto poseemos. Es el propio yo». Sobre este tema se puede leer con provecho el *capítulo* IV, «Freud and the Devil: Literature and cocaine» de la obra de P. C. VITZ, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, The Guilford Press, New York 1988, 101-128. Por cuanto se refiere a la relación de Freud con el ocultismo, cf. R. DE BECKER, *La vida trágica de Sigmund Freud*, 218: «Jones ha contado cómo en los años que precedieron a la segunda guerra mundial, Freud le obsequiaba a partir de media noche con innumerables experiencias fantásticas que había tenido con las pacientes o con los padres. Y cuando su compañero se inquietaba, llegaba hasta a decirle esta frase de Hamlet: "Hay otras cosas en el cielo y en la tierra que no puede soñar tu filosofía". Aun declarando que, por su parte, detestaba las creencias ocultas, aseguraba que en ellas había una verdad que descubrir. Una noche - eran las tres de la mañana-, cuando Jones le había objetado que si admitía procesos mentales independientes del cuerpo no había ninguna razón para no creer en los ángeles, replicó con un guiño de ojo y con un tono burlón: "Perfectamente, y hasta en Dios". Del mismo modo hay

inteligente de estas «personalidades» o «fuerzas dinámicas autónomas».[542] En este sentido, desde hace veinte siglos, mucho antes de que surgiera la así llamada «psicología profunda», la psicología cristiana, que santo Tomás magníficamente ha sintetizado, sabía de la existencia de estas influencias «inconscientes», y cómo tratarlas. Hay que decir, sin dudas, que para santo Tomás la vida del alma humana no se explica, sea para bien que para mal, en el nivel meramente intramundano, sino que es esencial para su comprensión tener en cuenta su relación con el mundo preter y sobrenatural.

> Los peripatéticos, seguidores de Aristóteles, no han sostenido la existencia de demonios, sino que esas cosas que se atribuyen a los demonios ellos decían que provenían del poder de los cuerpos celestes y de otras cosas naturales. [...] Pero esto es evidentemente falso, porque se encuentran algunas operaciones de los demonios que de ningún modo pueden proceder de una causa natural, por ejemplo si alguno, poseído por un demonio, habla una lengua que desconoce; y suceden muchas otras cosas por obra de los demonios, tanto en los posesos como en las técnicas de los nigromantes, que no pueden proceder sino de algún intelecto.
>
> Y por eso otros filósofos se vieron obligados a afirmar la existencia de los demonios, entre los cuales Plotino, como dice Agustín en el l. IX de *La Ciudad de Dios* [...].[543]

Entre estos filósofos antiguos, citados por santo Tomás, algunos han sostenido tesis aberrantes sobre la relación entre demonios y alma humana, no por caso cercanas a las ideas de Jung, que ha tomado por una de sus fuentes principales las sectas gnósticas neoplatónicas. Jung concibe la relación entre el individuo humano -que él

---

que interpretar la extraña declaración de Freud al editor americano Carrington: "Si tuviera que volver a empezar a vivir, me dedicaría a la investigación psíquica (a la parapsicología) mejor que al psicoanálisis".»

[542] Es verdad que Jung pone en su «inconsciente colectivo» no sólo los dioses paganos y demonios, sino también a Cristo y la Trinidad; esto a causa del carácter gnóstico de su doctrina. Pero es claro que el punto de referencia de su visión de la religión parece más una actitud de sumisión frente al temor de la posesión demoníaca que la unión de amor con Dios; cf. C. G. JUNG, *Psicología y religión*, 23: «Entiendo que la religión es una actitud especial del espíritu humano, actitud que -de acuerdo con el empleo originario del concepto "religión"- podemos calificar de *consideración y observancia solícitas* de ciertos factores dinámicos concebidos como "potencias" (espíritus, demonios, dioses, ideas, ideales o cualquiera fuere la designación que el hombre ha dado a dichos factores) que, dentro de su mundo, la experiencia le ha presentado como lo suficientemente poderosos, peligrosos o útiles para tomarlos en respetuosa consideración; o lo suficientemente grandes, bellos y razonables para adorarlos piadosamente y amarlos.»

[543] *De Malo*, q. 16, a. 1, in c.

reduce al complejo del yo- y los demonios como algo íntimo y casi substancial, pues incluye a ambos en la realidad englobante del *Selbst*. Pero, aunque haya hombres que entran en relación con los demonios -por pacto o posesión-, sin embargo siempre esta relación es extrínseca al alma misma del sujeto en cuyo interior no pueden penetrar. Y por eso, tanto su conocimiento de la mente humana, como su influjo sobre ella, son exteriores, a través de modificaciones corporales -como sucede con el conocimiento e influencia de un hombre sobre otro-.

> Esto es sobre todo evidente cuando por los pensamientos interiores un hombre es conducido a alguna pasión. La cual, si fuere vehemente, aún en la apariencia exterior tiene algún síntoma por el que puede ser captado hasta por los más rudos, como «los que temen empalidecen y los que se avergüenzan enrojecen», según dice el Filósofo en el l. IV de la *Ética*. Pero aún si la pasión es leve puede ser percibida por médicos sutiles por los cambios del corazón, que se perciben por el pulso. Este tipo de signos corporales exteriores e interiores el demonio puede conocerlos mucho más que cualquier hombre, y por eso los demonios pueden conocer algunos pensamientos de los hombres de este modo.[544]
> Pero como la voluntad no puede ser movida interiormente por otro sino por Dios, a cuya orden subyace inmediatamente el movimiento de la voluntad, y consiguientemente los pensamientos voluntarios, no pueden ser conocidos ni por los demonios ni por ningún otro, sino por Dios, y por el hombre que quiere y piensa.[545]

Por eso, el influjo demoníaco sobre la psique siempre pasa a través de la modificación corporal, en cuanto las potencias sensitivas del alma (sentidos externos e internos, y apetitos) residen en órganos corporales, y la disposición corporal puede inclinar a los actos de dichas potencias.

> Se ha dicho antes que los demonios por su propio poder pueden mover los cuerpos localmente. Por el movimiento local de los espíritus y humores, también según el modo natural de operar, sucede que se vean algunas cosas con la imaginación o el sentido. Pues dice el Filósofo en el libro *Sobre el sueño y la vigilia*, asignando la causa de las apariciones de los sueños, que cuando el animal duerme, por descender mucha sangre hacia el principio sensitivo, al mismo tiempo descienden los movimientos o las impresiones dejadas por los movimientos sensibles, que se conservan en los espíritus corporales, y mueven el principio aprehensivo, de tal modo que aparecen algunas cosas como si en ese momento el principio sensitivo fuese modificado por las cosas exteriores. Y de este modo los demonios pueden inmutar la imaginación y el sentido, no sólo de los que duermen, sino también de los que están despiertos.[546]

---

[544] *De Malo*, q. 16, a. 8, in c.
[545] *De Malo*, q. 16, a. 8, in c (in finem).
[546] *De Malo*, q. 16, a. 11, in c.

El hecho de que las observaciones médicas contenidas en este razonamiento del Aquinate estén superadas no quita nada a su verdad esencial, y su carácter esclarecedor para la comprensión de la psicología de los individuos y de los grupos. Los demonios pueden producir cambios en los sentidos interiores y exteriores (alucinaciones), y en la afectividad sensitiva.

Este «inconsciente colectivo», para usar la terminología de Jung, está conectado entonces, como éste mismo afirma, con el inconsciente individual, es decir, con la «carne y la sangre», y quienes viviendo en modo sensual se dejan guiar por los sentidos y apetitos sensitivos corren el riesgo de perder su autonomía personal y caer bajo el gobierno de estas «personalidades» que poseen una inteligencia superior.

Finalmente, hay que decir que en el inconsciente junguiano demonios, ángeles y Dios aparecen mezclados y confundidos, siendo estos últimos demonizados. Jung parece ignorar la experiencia de la iluminación divina y angélica. Por eso su centramiento en las figuras arquetípicas, que no pertenecen al nivel propiamente intelectual, sino de los sentidos internos, que son los que están a merced de las influencias negativas.[547] Los ángeles buenos, en cambio, si bien tampoco conocen los pensamientos del corazón ni pueden infundir ideas, pueden con su luz intelectual más potente «confortar» la luz natural del intelecto humano para juzgar con más perspicacia y rectitud.

> En el alma humana hay una luz inteligible natural, que según el orden natural está por debajo de la luz angélica. Por eso, como en las cosas corporales la fuerza superior ayuda y conforta a la fuerza inferior, así la luz del intelecto humano puede ser confortada por la luz angélica para juzgar más perfectamente.[548]

---

[547] Comentando el pensamiento de Jung, y haciendo referencia al pensamiento de san Ignacio de Loyola, el psiquiatra Ermanno Pavesi dice con lucidez: «Si deve ricordare che la teologia cattolica ha sempre ammesso influenze inconsce sul pensiero e sulla condotta umana, e ha chiamato tali influenze "spiriti". Questi "spiriti" possono essere positivi, come quello di Dio e degli angeli, ma anche negativi, come quello del Demonio, del mondo e della carne. È compito del cosiddetto "discernimento degli spiriti" riconoscere la natura di tali influenze. La psicologia moderna, rifiutando criteri oggettivi di discernimento, presenta difficoltà a dare una valutazione di questi fenomeni.» [E. PAVESI, «Psicoanalisi e religione», en E. PAVESI (curatore), *Salute e salvezza. Prospettive interdisciplinari*, Di Giovanni Editore, Milano 1994, 50].

[548] *De Malo*, q. 16, a. 12.

El mismo Aristóteles muestra ya intuir esto cuando dice que «la divinidad no es envidiosa», pues nos participa algo de la felicidad de la contemplación de la que goza.[549] Esta iluminación angélica se da sobre todo respecto de las cosas metafísicas y sobrenaturales.

5. La mens como *imago Dei* en santo Tomás y en la psicología profunda

A. El *lumen naturalis*

La coronación de la visión de la estructura de la personalidad humana según santo Tomás se da en la consideración de la mente como imagen de Dios.

Primeramente, se puede hablar de la mente como imagen de Dios en un sentido natural, en cuanto la *luz natural* del intelecto, por la cual discernimos lo verdadero, lo bueno y lo malo, inclinándonos a nuestro fin, es participación de la luz divina.[550]

La luz natural de la razón es un sello de la luz del rostro divino en la parte superior del alma humana, que es el centro energético natural de la personalidad. En otras partes, profundizando teológicamente, dice que este «rostro de Dios» es el Hijo o Verbo divino.[551] En realidad, en sentido estricto, sólo el Verbo de Dios puede ser

---

[549] ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. I, c. 2, 982b 24 - 983a 11.

[550] *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 1 in c: «Entre todas las creaturas, la racional está sujeta a la divina providencia de un modo más excelente, en cuanto también ella es hecha partícipe de la providencia, previendo para sí misma y para los otros. Por lo que en ella se participa la razón eterna, por la que tiene inclinación al acto y fin debidos. Y tal participación de la ley eterna en la creatura racional se llama ley natural. Por eso, cuando el salmista dice: *Sacrificad un sacrificio de justicia*, como si alguno preguntara cuáles son las obras de justicia, agrega: *Muchos dicen ¿Quién nos muestra los bienes*? Y respondiendo a la pregunta, dice: *Sellada está sobre nosotros las luz de tu rostro, Señor*; como si la luz natural de la razón, por la que discernimos qué es bueno y malo, que pertenece a la ley natural, no fuera otra cosa que la impresión de la luz divina en nostros.» Cf. *Super ad Romanos*, c. I, l. 6, n. 19: «[...] Por la ley natural que muestra lo que hay que hacer, como dice el Salmo IV, 7 s.: *Muchos dicen ¿Quién nos muestra los bienes*? *Sellada*..., etc., que es la luz natural de la razón, en la que está la imagen de Dios.» Sobre la relación entre intelecto agente y ley natural, cf. I. ANDEREGGEN, «La ley y la gracia según santo Tomás de Aquino», 357: «La ley natural es así algo que está en la parte más elevada de nosotros, *en el intelecto agente*; el cual no es una mera luz genérica trascendental que ilumina los fantasmas. En él está la ley eterna participada, y por tanto está la realidad nuestra y la menor que nosotros en su principal consistencia. Es el centro del hombre, corazón y motor de toda la realidad del cosmos material.»

[551] *Super Ioannem*, c. I, l. 3, n. 101: «Nunca podríamos percibir al Verbo mismo y la Luz misma,

considerado como *imagen perfecta* de Dios, por eso, el hombre más que *imagen de Dios*, se dice que es *a imagen de Dios* (*ad imaginem Dei*).[552]

Filosóficamente, santo Tomás afirma la necesidad de un Intelecto trascendente y perfecto, que fundamente el intelecto humano finito, que es intelectual por participación.[553]

La luz natural, que es la parte o potencia superior del alma, que es un sello de la luz divina en nosotros, y que actualiza nuestras operaciones espirituales naturales, no sólo deriva de la luz divina, de la que es semejanza, sino que es de ella que nuestra luz participada, el intelecto agente de Aristóteles, recibe su virtud para operar.[554] Por eso, nuestro conocimiento está regulado por las verdades y razones eternas, porque la luz natural participa de su energía.[555]

---

sino por su participación que está en el hombre, que es la parte superior de nuestra alma, es decir la luz intelectiva, de la que se dice en el Salmo IV, 7: *Sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro*, es decir de tu Hijo, que es tu faz, por la que te manifiestas.»

[552] *Summa Theologiae* I q. 93 a. 1 ad 2.

[553] *De Spiritualibus Creaturis*, a. 10, in c: «Es necesario que por encima del alma humana haya algún intelecto, del que dependa su entender. [...] porque todo lo que corresponde a algo por participación, primero está substancialmente en otro [...]. Pero el alma humana es intelectiva por participación; pues no entiende con cualquiera de sus partes, sino sólo con la parte suprema. Por lo tanto, tiene que existir algo superior al alma, que sea intelecto según toda su naturaleza, del que derive la intelectualidad del alma, y del que también dependa su entender»; cf. *Summa Theologiae* I q. 16 a. 5 in c. Santo Tomás a veces habla de *lumen*, que implica una cierta participación, por contraposición a *lux*, que es la luz imparticipada, la luz por esencia. También compara al intelecto humano con el rayo de luz, y al divino con el Sol, del que ese rayo emana; cf. *De Spiritualibus Creaturis*, a. 10, in c.

[554] Cf. *Super ad Romanos*, c. II, l. 3, n. 14.

[555] Cf. *Summa Theologiae* I q. 84 a. 5 in c: «Es necesario decir que el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, por cuya participación conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es otra cosa que cierta semejanza participada de la luz increada, en la que se contienen las razones eternas. Por lo que en el Salmo IV se dice: *Muchos dicen ¿Quién nos muestra los bienes*? Pregunta a la que el salmista responde, diciendo: *Sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor*. Como si dijera que por la impresión de la luz divina en nosotros, se nos manifiesta todo.» Esto no significa negar la necesidad de la *conversio ad phantasmata*, de la que ya hemos hablado, sino referir en última instancia el fundamento del conocimiento de la verdad a Dios, Verdad suprema; ver el final del artículo. Cf. C. FABRO, *Breve introduzione al tomismo*, Desclée & C. - Editori Pontifici, Roma 1960, 34-35: «L'intelletto umano e i suoi primi principi, sia del ordine speculativo (*intellectus* propriamente detto) come della sfera

Así el hombre es imagen de Dios porque tiene en sí participada una semejanza de la verdad divina, que lo ilumina y vitaliza desde lo más profundo y elevado de su mente, que lo impulsa a obrar el bien y a evitar el mal, que le permite a su vez elevarse a un cierto conocimiento y amor naturales de su fuente que es Dios mismo, por encima de todo conocimiento y amor de las cosas creadas.[556]

> El conocimiento y amor meritorios de Dios no se dan sino por gracia. Sin embargo, hay algún conocimiento y amor naturales de Dios, como se dijo antes. Y esto también es natural, que la mente pueda usar la razón para conocer a Dios, según que dijimos que la imagen de Dios siempre permanece en la mente: *aunque esta imagen de Dios esté hasta tal punto sin actuarse*, como entenebrecida, *que es casi nada*, como en el que no tiene uso de razón; o *esté oscurecida y deforme*, como en los pecadores; o *sea clara y limpia*, como en los justos, como dice san Agustín en XIV *Sobre la Trinidad*.[557]

De este modo, así como la *pars sensitiva* naturalmente se ordena a la *pars intellectiva* o *mens*, esta última es regulada por algo que está por encima de ella misma, que es la misma luz divina, su arquetipo original. La personalidad humana, por eso, no se despliega armónicamente sólo cuando la sensibilidad es empapada de racionalidad, sino también cuando, a su vez, la razón y la voluntad alzan la mirada a las razones eternas, y se dejan iluminar y conducir por ellas. Además, si el intelecto y la voluntad son el fin al que se ordenan las potencias sensitivas, es verdad también que aquellas

---

prattica (*synderesis*), attingono il valore assoluto in quanto sono "partecipazione del lume divino in noi e della legge eterna" (cf. *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 91, aa. 2-3). S. T., per indicare questo che potrebbe dirsi il "momento trascendente" del conoscere umano, ricorre anche al termine che avrà fortuna nella letteratura mistica di *scintilla animae* (cf. *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a.1). [...] Poi, e questo secondo momento segue e compie il primo, l'intelletto in *ogni* giudizio di verità non ottiene la sua definitiva certezza se non per virtù divina. Si è quindi al di là sia del platonismo come dell'aristotelismo e l'ultimo S. T. ha raggiunto una formula pregna di significato: Dio aiuta l'uomo all'intendere non soltanto 1) in quanto gli propone gli oggetti o 2) gli aumenta il lume dell'intelligenza, ma anche 3) perchè il lume naturale che lo fa intelligente viene da Dio "et 4) per hoc etiam quod cum Ipse sit veritas prima, a quo omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundae propositionis a primis principiis in scientis demostrativis, nihil intellectus certum fieri potest, nisi virtute divina, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum" [*Comp. Theol.*, c. 219; ed De Maria, III, p. 185. Cf. *Sum. Theol.*, 1ª, 105, 3. Ancora *Expos. in Joan.*, c. 1, ,lect. 1, nº 33, ed. R. Cai, Torino 1952: testo che vale un trattato!].»

[556] Cf. por ejemplo *Super Ioannem*, Prefacio, 6.

[557] *Summa Theologiae* I q. 93 a. 8 ad 3. Sobre el conocimiento natural de Dios cf. sobre todo I q. 12 a. 13.

mismas a su vez están llamadas en última instancia a superarse a sí mismas, con la ayuda de la gracia, hacia un objeto que las trasciende infinitamente, su Creador.

Hay algunos psicólogos, como Erich Fromm, que si bien aceptan y resaltan la inclinación profunda del hombre a la verdad y la libertad, contra el reduccionismo freudiano[558], sin embargo, en nombre de la libertad y de un humanismo extremo e inmanentista, no están dispuestos a aceptar la sumisión del hombre a una instancia superior externa a sí mismo, como algo autoritario.[559]

> También tenemos razones para suponer que, como se dijo anteriormente, la tendencia hacia la justicia y la verdad constituye un impulso inherente a la naturaleza humana, aun cuando pueda ser reprimido y pervertido como en el caso de la libertad. Desde el punto de vista teorético esta afirmación se basa en un punto de vista peligroso. Todo resultaría muy fácil si pudiéramos volver a las hipótesis religiosas y filosóficas con las que explicaríamos la existencia de tales impulsos, creyendo que el hombre ha sido creado a semejanza de Dios o admitiendo el supuesto de la ley natural. Sin embargo, nos está vedado fundar nuestras argumentaciones en tales explicaciones. La única vía que, según nuestra opinión, puede seguirse para explicar esas tendencias hacia la justicia y la verdad, es la de analizar toda la historia social e individual del hombre. Descubrimos así que, para quien carece de poder, la justicia y la verdad constituyen las armas más importantes en la lucha dirigida a lograr la libertad y asegurar la expansión.[560]

Así Fromm, después de un recorrido intelectual de superación de los límites teóricos de Freud, hacia una aceptación de los niveles más profundos de la personalidad humana, como su inteligencia y libertad, por negarse a aceptar la idea del hombre como imagen y semejanza de Dios y de ley natural, que él mismo intuye como soluciones últimas y base de las aspiraciones más auténticas del hombre, recae en la estrechez de las concepciones freudianas, para las cuales lo que se considera como más elevado en el alma humana no es otra cosa que la introyección de las prohibiciones paternas que conforman el Superyó. La verdad, como en Nietzsche, vuelve a perder su

---

[558] Cf. E. Fromm, El *miedo a la libertad*, 278: «Freud, sobre la base de su orientación instintivista y también de una profunda convicción en la maldad de la naturaleza humana, se sentía dispuesto a interpretar todos los motivos "ideales" del hombre como originados en algo "vil". [...] Como lo hemos señalado anteriormente, creemos que ideales como los de libertad y verdad, si bien frecuentemente no pasan de ser meras palabras o racionalizaciones, pueden, sin embargo, representar tendencias genuinas y que todo análisis que no tenga en cuenta estos impulsos como factores dinámicos se halla destinado al fracaso.» Cf. M. Mosto, *Erich Fromm y la ciudad del ser*, en *Valores*, 28 (1993) 17-26.

[559] Cf. E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

[560] Cf. E. Fromm, El *miedo a la libertad*, 273.

carácter de fin, y se vuelve un medio para la autoafirmación. De ese modo, no sólo se elimina el auténtico fundamento de la dignidad de la persona, sino que se la priva de aquello en que sólo puede descansar su anhelo más profundo: la Verdad que hace libre.

A estas profundidades llega la *psicología profunda*[561] de santo Tomás, que es por lo mismo una *psicología de las alturas*, usando la expresión de Rudolf Allers, retomada por Viktor Frankl.[562] De hecho, los psicoanalistas con más conciencia filosófica ven en la doctrina agustiniana de la *iluminación*, cuya versión tomista acabamos brevemente de presentar, el exacto contrario de su filosofía, pues el psicoanálisis, como práctica ligada al proyecto nietzscheano, supone que la verdad es ficción, que no hay una Verdad eterna, y que el laberinto de la angustia humana no tiene salida. La psicoterapia se reduciría así a mera toma de conciencia del estado de cosas, y a lo sumo a la construcción de un proyecto de vida intramundano, con conciencia no sólo de su finitud, sino también de su carácter ficticio, siendo todo finalmente tragado por la muerte. Leemos por ejemplo en Jacques Lacan.

> San Agustín recurre a la misma dimensión que nosotros, psicólogos. Pues los psicólogos son personas más espirituales -en el sentido técnico, religioso de la palabra- de lo que suele creerse. Creen, como san Agustín, en la iluminación, en la inteligencia. [...] San Agustín abandona la esfera del lingüista porque quiere introducirnos en la dimensión propia de la verdad, cae así en la trampa de la que les hablaba hace un momento. Apenas instaurada, la palabra se desplaza a la dimensión de la verdad. San Agustín tampoco lo sabe, por eso busca alcanzar la verdad como tal, por iluminación.[563]

Este pasaje es muy interesante, porque afirma con claridad la coincidencia temática de la psicología contemporánea con el pensamiento cristiano tradicional sobre el alma. Por otro lado, porque pone de manifiesto el punto nuclear en el que psicoanálisis y psicología cristiana se separan: el psicoanalista no debe caer en la «tentación» de creer en la verdad, en la iluminación del espíritu por parte de Dios. Esa sería la trampa del cristianismo y de san Agustín. Pero de este modo, el psicoanalista francés hace definitivamente imposible no sólo la curación del alma humana, sino también su mismo desarrollo natural, que tiene su centro en el intelecto . El resultado

---

[561] Aunque la expresión «psicología profunda» (o «psicología de lo profundo») fue creada por E. Bleuler para denominar el psicoanálisis como psicología del inconsciente, y se extendió luego a otras escuelas disidentes del psicoanálisis freudiano, como la *psicología compleja* de Carl G. Jung.

[562] Cf. M. F. ECHAVARRÍA, «Rudolf Allers, psicólogo católico», 542-545.

[563] J. LACAN, «De locutionis significationis», en *Seminario* (I), 376.

teórico es una desfiguración de la imagen de Dios en la mente, que si bien puede responder a la situación de hecho del intelecto caído y entenebrecido[564], no hace justicia a su dimensión profunda, que está llamado a desarrollar.

B. La *imago Trinitatis* y su desfiguración

Pero, además de esta imagen natural de Dios en el hombre, según un conocimiento y amor naturales de Dios, está la imagen sobrenatural de Dios, como *imago Trinitatis*, que es la imagen en sentido pleno, según la cual la mente conoce y ama a Dios de un modo más alto.[565]

La imagen de Dios, en este sentido, se encuentra en tres estados en la mente del hombre. De un modo, en cuanto tiene mente, todo hombre es imagen de Dios, pues por la estructura misma de su espíritu puede pasar al conocimiento y amor de Dios. De un modo más perfecto, algunos hombres son imagen de Dios por la *gracia*, que hace conocer y amar a Dios, pero imperfectamente (aunque de un modo superior al mero conocimiento natural), porque en este mundo el conocimiento de Dios es principalmente negativo, y sabemos más de Él qué no es, que qué es efectivamente. La imagen de Dios alcanzará en nosotros su plenitud cuando lo veremos y amaremos en la *gloria*, pues «sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a Él, porque lo veremos tal cual es» (*Jn* 3, 2).

> La imagen de Dios se puede considerar en el hombre de tres modos: uno, según que el hombre tiene una aptitud natural para entender y amar a Dios; y esta aptitud consiste en la misma naturaleza de la mente, que es común a todos los hombres. De otro modo, según que el hombre conoce y ama a Dios en acto o en hábito, pero imperfectamente; y ésta es la imagen por la

---

[564] Según Maritain, habría que desarrollar una *psicología trascendental* que sea capaz de analizar las *heridas de la inteligencia caída*, que se encuentra dificultada para ejercer sus operaciones más profundas, y alcanzar la realidad y la verdad; cf. J. MARITAIN, «Pour une épistémologie existentielle (I). Réflexion sur la nature blésée», en «Approches sans entraves», J. ET R. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. XIII, Éditions Universitaires Fribourg Suisse - Éditions Saint-Paul Paris 1993, 781: «De telles remarques on trait à une espèce de psychologie trascendentale qui n'a pas été beaucoup étudiée, mais elles sont, je crois, confirmées par l'expérience de chacun, s'il réfléchit assez attentivement aux lourdeurs dont souffre en nous l'intellection; et elles sont sourtout confirmées par l'analyse du comportement de l'esprit décelable dans les grandes doctrines philosophiques».

[565] Sobre el conocimiento sobrenatural de Dios, cf. *Summa Theologiae* I q. 12 a. 13.

> conformidad de la gracia. Un tercer modo, según que el hombre conoce y ama a Dios en acto perfectamente; y así se considera la imagen según la semejanza de la gloria. [566]

Así, la imagen de la Trinidad en el alma consiste en la *memoria*, *intelligentia et voluntas Dei*, es decir, no ya en cuanto recordamos, entendemos y amamos las cosas creadas, incluido nuestro propio yo, sino que, trascendiéndolo todo, también nuestra propia *mens*, recordamos, conocemos y amamos a Dios; es decir, de la posesión habitual en la *mens* de la *notitia* y *amor* de Dios por la gracia, en la *memoria*, se pasa a su intelección y amor actuales. En nuestro yo, transformado por la gracia, podemos contemplar un reflejo de la Trinidad, siempre que no nos detengamos en nosotros mismos, sino que nos dirijamos a partir de la semejanza al ejemplar.

> La mente es conducida a una cosa de dos modos: de un modo, inmediatamente; de otro modo, indirecta y mediatamente, como cuando alguien, viendo la imagen de Dios en un espejo, dice que es conducido al hombre mismo. Y por eso san Agustín dice, en XIV *Sobre la Trinidad*, que *la mente se acuerda de sí, se entiende y se ama: si contemplamos esto, contemplamos una trinidad; todavía no a Dios, pero al menos ya la imagen de Dios*. Pero esto sucede, no porque la mente atienda a sí misma absolutamente, sino en cuanto de este modo puede después ser llevada hacia Dios mismo.[567]

Aunque a este aspecto sobrenatural de la mente como imagen de Dios no se llegue sino por una profunda experiencia de la fe, también rastros de esta imagen de la Trinidad se pueden encontrar en la psicología contemporánea, aunque sumamente deteriorados y oscurecidos. Parecería que especialmente las corrientes de psicología profunda han llegado a analizar la aptitud del alma al conocimiento de Dios, pero de un modo extrínseco, sin comprender el misterio verdadero que hay en lo profundo. Según I. Andereggen[568], esto les ha sido posible porque estas escuelas de psicología se han formado en el ambiente cultural cristiano occidental, fuertemente determinado y aún constituido por la influencia de la vida cristiana. Es como si, desde los rastros exteriores que la vida cristiana ha dejado, estos autores se aproximaran a la comprensión del individuo y la sociedad occidentales, pero reinterpretando esos

---

[566] I q. 93 a. 4 in c.

[567] *Summa Theologiae* I q. 93 a. 7 in c. En la *oración*, dice santo Tomás, uno puede estar tan concentrado en Dios que se olvide totalmente de todo lo demás; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 83 a. 13 in c.

[568] Cf. I. Andereggen, «Psicología posmoderna y mística», 269-283. La idea fue profundizada por Andereggen en varios cursos (inéditos) dictados en la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) y en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma).

rastros en el contexto de una filosofía atea, que no da lugar a lo estrictamente sobrenatural.[569]

Si bien esto se puede ver en muchos autores, como en el mismo Freud, y antes que él en Nietzsche, es sin dudas en la psicología de Jung donde con más claridad se encuentra este proceso. Para el psiquiatra suizo, hijo de un pastor protestante, lo religioso no sólo es un aspecto más, que debe ser tenido en cuenta en psicoterapia, sino que es el aspecto más importante de la vida humana.

Según Jung, el inconsciente colectivo se manifiesta especialmente a través de imágenes primitivas, comunes a todos los hombres, llamadas *arquetipos*, expresión conscientemente tomada de los Padres de la Iglesia, aunque presente en los gnósticos y en autores más recientes, como Schelling.[570] Así defnie Jung el *arquetipo*: «Una cierta

---

[569] Dice Andereggen en un curso inédito sobre psicología y teología: «Tomás mantiene este aspecto concreto de la estructura teológica de las preguntas fundamentales de la vida humana a la luz de la potencia obediencial. Freud y otros autores, de hecho, hacen un trabajo de investigación en la profundidad de la potencia obediencial; sólo que la psicología no hubiera podido conocer estas profundidades si no estuviese en contacto con el cristianismo, porque se trata de una "potencia sobrenatural", en el sentido que se actualiza sólo por la gracia que viene de Dios. Las profundidad de esta potencia obediencial es conocida en sentido pleno sólo cuando se la conoce a partir de la gracia de Dios (como hace la Teología), y es conocida es un sentido reducido y distorsionado cuando no se la considera a la luz de la gracia y del último fin del hombre. En teoría, se podría considerar esta potencia obediencial no en base al fin último. Ésta sería una psicología hecha a la luz de la sola razón. Pero así no procede la psicología contemporánea, que a partir de Freud se constituye como una investigación de la potencia obediencial humana a partir de las últimas respuestas. Pero resulta que estas últimas respuestas no se pueden dar sin la fe, y por lo tanto se dan en un modo que es configurado según la fe, pero sin fe. Que las cosas se hayan desarrollado en este sentido no quiere decir que no podamos desarrollar, a partir del pensamiento católico, una psicología católica, que llegue a niveles de profundidad de una presunta psicología "neutra", que es difícil imaginar, porque el fin de la vida humana es uno, y en las profundidades está el reflejo de este orden hacia la beatitud. Freud y otros lo consideran sin la fe, y por ello con el tipo de resultados que hemos considerado; se trata de una respuesta que en el fondo se quiere dar al mismo nivel de profundidad al que trabaja la Teología -no por casualidad, la psicología de los freudianos se llama "psicología profunda", y es profunda-.»

[570] Cf. C. G. JUNG, *Psicología y Religión*, 85: «Así como los sueños -y en muy alto grado- están hechos con material colectivo, así en la mitología y en el folklore de pueblos diversos repítense ciertos temas en forma casi idéntica. A estos temas los he llamado "arquetipos": designación con la que significo formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como

condición inconsciente como un *a priori* heredado. Con tal supuesto no me refiero, naturalmente a una herencia de representaciones -cuya demostración, si no enteramente imposible, sería muy difícil. Supongo más bien que la propiedad heredada es algo así como una posibilidad formal de volver a producir las mismas ideas o, al menos, parecidas. [...] Entiendo pues por arquetipo una propiedad o condición estructural, propia de la psique que, de algún modo, se vincula con el cerebro».[571] A partir del análisis de cientos de sueños de sus pacientes, Jung llega a la conclusión de que en todo hombre habría un arquetipo de «la divinidad», pero esta imagen sería meramente psíquica y no implicaría una relación necesaria a un Dios real extra psíquico.

> Incurriría en un lamentable error quien estimase mis observaciones como una suerte de demostración de la existencia de Dios. Ellas sólo demuestran la existencia de una imagen arquetípica de la divinidad y, en mi entender, esto es todo cuanto es dable afirmar psicológicamente acerca de Dios. Pero como es un arquetipo de gran significado y de poderosa influencia, su existencia relativamente frecuente parece constituir un hecho digno de consideración para toda teología natural. Como la vivencia de ese arquetipo a menudo tiene, en alto grado, la cualidad de lo numinoso, le corresponde la categoría de experiencia religiosa.[572]

Este arquetipo, entonces, lejos de ser el símbolo de un *dios exterior* y trascendente, sería la representación de un *dios interior*. Por ello simboliza a dios que se «manifiesta en su creación», identificándose con ella, un *dios caído* que se descubre a lo largo del *proceso de individuación* al hacer conciente y asumir el «lado oscuro del alma», lo inconsciente. Por eso esta imagen arquetípica no es una *trinidad* sino una *cuaternidad*.[573]

---

constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente. Los temas arquetípicos provienen, verosímilmente, de aquellas creaciones del espíritu humano transmisibles no sólo por tradición y migración sino también por herencia. Esta última hipótesis es ineludible, dada la reproducción espontánea de las imágenes, incluso las complejas, aun en los casos en que no existe posibilidad de tradición directa.»

[571] *Ibidem*, 165.

[572] *Ibidem*, 99.

[573] Según Jung, la idea de *cuaternidad*, presente en los gnósticos, representaría la «caída de dios»; *Ibidem*, 91, nota 25: «Estas ideas nos llevan al "descenso" o a la "caída de la divinidad" de los sistemas gnósticos». En esta línea interpreta Jung la *Encarnación* de Dios: «Es necesario pensar bien lo que significa que Dios se hace hombre. Esto significa nada menos que una transformación revolucionaria de Dios; representa algo parecido a lo que significó en su tiempo

> La aplicación del método comparativo muestra, de un modo inconcuso, que la cuaternidad es una representación más o menos directa de un dios que se manifiesta en su creación. Por eso podríamos concluir que el símbolo espontáneamente producido en los sueños de los hombres modernos, mienta una cosa parecida: el *Dios interior*.[574]

La *cuaternidad* hace referencia a la introducción en la divinidad del «elemento terreno» (los cuatro elementos de la antigua física)[575], que es a la vez el elemento *materno* o *femenino* que daría origen a Dios mismo[576]. Pero en última instancia, se refiere al *mal*, o al *demonio* que se integra en la realidad de Dios.[577]

> Dios tiene cuatro rostros, o cuatro ángeles como rostros, es decir, cuatro hipóstasis o encarnaciones, de las cuales una está exclusivamente dedicada, como hemos visto, a mantener alejado a Dios de Satán, su hijo más antiguo [...]. La separación pleromática es, por su parte, síntoma de una separación mucho más radical acontecida en la voluntad divina: el Padre quiere hacerse Hijo; Dios quiere hacerse hombre; el ser amoral quiere tornarse definitivamente bueno; el inconsciente quiere adquirir responsabilidad consciente.[578]

Por no integrar el «principio malo» en su Dios trinitario el cristianismo se alejaría de la «verdad del inconsciente».

---

la creación, es decir, la objetivación de Dios. [...] Se ha tardado mucho tiempo en "caer en la cuenta" (y siempre hay que estar ocupado en ello), de que Dios es lo real en cuanto tal, es decir, que, cuando menos, es también hombre. Este caer en la cuenta es un proceso secular»; cf. C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, Fondo de Cultura Económica, México 1973, 54.

[574] C. G. JUNG, *Psicología y Religión*, 98.

[575] Como dice el mismo santo Tomás: «El Creador es Trinidad, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. Y a las creaturas invisibles se les debe atribuir el número ternario, pues debemos amar a Dios *con todo el corazón, y con toda el alma, y con toda la mente*. Pero a las creaturas visibles se les debe el número cuaternario: por lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco.» (*Summa Theologiae* II-II q. 147 a. 5 in c).

[576] Según Jung, esto no se encontraría con claridad en el dogma católico, aunque velado se podría entrever en la Asunción de la Virgen, cuya declaración solemne celebró Jung como un camino hacia la «revelación» de lo inconsciente (cf. C. G. JUNG, *Respuesta a Job*). Cf. también C. G. JUNG, *Psicología y Religión*, 118-119: «En verdad para la Edad Media fue un gran problema de un lado, este misterio de la Trinidad, y de otro, ese reconocimiento tan sólo condicional del elemento femenino, la tierra, en fin, del cuerpo y de la materia que, sin embargo, en la forma del seno de María, fueron la sede sagrada de la divinidad y el imprescindible instrumento de la obra de salvación divina.»

[577] Cf. E. PAVESI, «Psicoanalisi e religione», 54: «L'attribuzione a Satana di una dignità pari a Cristo avrebbe come conseguenza anche il superamento della Trinità che verrebbe ampliata a una Quaternità, in cui la quarta persona è rappresentata appunto da Satana.»

[578] C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, 79.

> No podemos menos que llamar la atención acerca del hecho interesante de que en tanto la fórmula de lo inconsciente representa una cuaternidad, el simbolismo cristiano central es una trinidad. Cierto que, en rigor, la fórmula cristiana ortodoxa no es del todo completa, por cuanto carece del aspecto dogmático del principio malo de la Trinidad que, sin embargo, en la persona del diablo lleva una existencia separada de índole más o menos incierta. Sea como fuere, la Iglesia Católica no excluye, al parecer, una relación íntima del diablo con la Trinidad.[579]

Jung toma esta idea de la cuaternidad sobre todo de escritos de autores alquimistas, y sabe que, evidentemente, la Iglesia la consideraría «*diabolica fraus*». Sin embargo, para él representa la verdad más profunda de la psique.

> La cuaternidad tal como es producida por la psique moderna, remite, en forma muy directa, no sólo al Dios interior sino también a la identidad de Dios con el hombre. Hay aquí, en contraposición con el dogma, cuatro aspectos, y no tres. Fácil sería concluir que el cuarto representa el diablo. Si tenemos la palabra del Señor, que dice: «Yo y el Padre somos uno. Quien me ve a mí, ve al Padre», estimaríase una blasfemia o una locura hacer hincapié en la humanidad dogmática de Cristo en grado tal que el hombre mismo se identificara con Cristo y su *homoousia* (identidad esencial). Pero parece que el símbolo natural se refiere precisamente a eso. En consecuencia, desde el punto de vista ortodoxo podría calificarse la cuaternidad natural de *diabolica fraus*, y la principal prueba de ello residiría en la asimilación del cuarto aspecto, que representa la parte condenable del cosmos cristiano. Entiendo que la Iglesia debe rechazar todo intento de considerar seriamente tales resultados.[580]

De este modo, la «imagen arquetípica de la divinidad» junguiana no es sino una especie de impronta diabólica en la mente humana, que, según el psiquiatra suizo, todo hombre debería reconocer en sí mismo como su ser más profundo. Desde una perspectiva tomista, en cambio, se trata de la deformación que en la imagen de la Trinidad ha producido el *pecado original*, que imitó la rebelión diabólica. Mientras lo más hondo del alma humana para Jung es la rebelión demoníaca contra Dios, para santo Tomás la tendencia a la rebelión no es algo genuino que pertenezca a la mente humana como Dios la pensó, sino una enfermedad y degeneración suya, de carácter trágico, que debe ser sanada.

También para Freud lo más profundo de la psique humana es una culpa original y la fatalidad de la rebelión al «Padre», como se ve a partir de su obra *Totem y tabú* (1913) -idea retomada especialmente al final de su vida en *Moisés y la religión monoteísta* (1939), pero que atraviesa lo profundo de toda su obra-. Según Freud, el

---

[579] C. G. JUNG, *Psicología y Religión*, Paidós, 99.
[580] *Ibidem*, 102.

cristianismo, como «religión del Hijo», aunque «obediente al Padre», no pudo escapar a la «fatalidad» de eliminar al «padre».

> Es digno de tomar nota el modo en que la nueva religión [el cristianismo, por relación al viejo judaísmo] dió razón de la antigua ambivalencia en la relación-padre. Su principal contenido fue por cierto la reconciliación con Dios-padre, la expiación del crimen contra él cometido. Pero el otro lado del vínculo de sentimiento se mostró en que el Hijo, quien ha asumido los pecados, deviniera él mismo Dios junto al Padre y, en verdad, en lugar del Padre. Surgido de una religión del Padre, el cristianismo devino una religión del Hijo: no ha escapado a la fatalidad de tener que eliminar al Padre. [581]

Esta culpa original, que sería el asesinato del Padre, busca el retorno a la conciencia; es «el retorno de lo reprimido», aunque no se trate de una represión en sentido estricto, sino del origen de todas las represiones ulteriores y, por lo tanto, de la cultura.[582]

Tanto en Freud como en Jung no se llega a vislumbrar el verdadero alcance de la mente como imagen de la Trinidad. En ambos, queda oscurecida totalmente la dimensión del amor divino, cuyo lugar es ocupado por la discordia: en Jung, con la incorporación del demonio en la Trinidad, en Freud con la contraposición fatal entre el Padre y el Hijo, expresada en el Complejo de Edipo. La causa nos la explica santo Tomás mismo.

> Los filósofos no conocieron el misterio de la Trinidad de las Personas divinas por sus propiedades, que son la paternidad, la filiación y la procesión: según aquello del Apóstol en *I Cor* 2: *Hablamos de una sabiduría de Dios, que no conoció ninguno de los príncipes de este mundo*, es decir de los *filósofos*, según la Glosa. Sino que conocieron algunos atributos esenciales que se apropian a las personas, como la potencia al Padre, la sabiduría al Hijo, la bondad al Espíritu Santo, como más adelante se dirá. [...] Y aunque conocieran las apropiaciones de las tres divinas Personas, se dice que fallaron en el tercer signo, es decir en el conocimiento de la tercera Persona, porque se desviaron de la bondad, que se apropia al Espíritu Santo, porque, conociendo a Dios, *no lo glorificaron como Dios*, como se dice en *Rm* 1.[583]

III. La vida humana plena

---

[581] S. FREUD, «Moisés y la religión monoteísta», 131.

[582] Cf. P. C. VITZ - J. GARTNER, «Christianity and Psychoanalysis, Part 1: Jesus as the Anti-Oedipus», en *Journal of Psychology and Theology*, 12 (1984) 4-14.

[583] *Summa Theologiae* I q. 32 a. 1 ad. 1.

1. El verdadero fin del hombre: la contemplación[584]

El esclarecimiento antropológico sobre la estructura de la personalidad humana nos permite ya resolver el problema planteado al inicio del capítulo sobre el fin último y la felicidad. Pero antes digamos un par de palabras sobre la opinión de los psicólogos al respecto. Sus posturas parecen poder reducirse a las siguientes:

1) Para algunos, que ponen el acento en la importancia estructural del sentido de la vida, este sentido es *elegido* por el sujeto, que tomaría así la responsabilidad sobre sí mismo elaborando un proyecto de vida. Ésta es la postura en general de las escuelas humanistas y existencialistas. Viktor Frankl llega incluso a hablar de una responsabilidad inconsciente -de la persona profunda, que es esencialmente inconsciente e «irreflexionable»-, una especie de opción fundamental que se daría a nivel trascendental y que determinaría la orientación de toda la vida.[585]

2) Para otros, como Alfred Adler, parecería haber un verdadero sentido de la vida, como hemos señalado, pero éste se reduciría a lo que Aristóteles llamó la vida política. Erich Fromm, del cual diremos todavía algo más, parece oscilar entre esta postura y la anterior.

3) Los psicólogos norteamericanos, de distintas escuelas y movimientos (humanistas, conductistas, cognitivistas), tienden a poner como fin de la vida humana una autorrealización individualista y el éxito en las relaciones sociales, que parece reducible a lo que Aristóteles llamaba la búsqueda de los honores o de la gloria.

4) También son muchos entre los psicólogos los que reducen la felicidad a la vida voluptuosa, sobre todo aquellos que se fundamentan en filosofías materialistas.

---

[584] Sobre el tema de la contemplación en santo Tomás y en la Edad Media, cf. I. ANDEREGGEN, *Contemplación filosófica y contemplación mística: desde las grandes autoridades del siglo* XIII *a Dionisio Cartujano* (s. XV), EDUCA, Buenos Aires 2002. Cf. también, del mismo autor, «Todos los hombres desean la felicidad», en *Sapientia*, 55 (2000) 541-556.

[585] Cf. V. E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, 67-68: «Al ello como inconsciente impulsivo vino a sumarse como nuevo hallazgo el inconsciente espiritual. Con esta espiritualidad inconsciente del hombre, que calificábamos de enteramente "yoificada", venimos a descubrir aquella nueva profundidad inconsciente en que precisamente tienen lugar las grandes y existencialmente auténticas decisiones; de aquí, por fin, deducíamos ni más ni menos que esto, a saber, que además de la conciencia de responsabilidad o, si se prefiere, de la responsabilidad consciente tenía que haber por fuerza algo así como una responsabilidad inconsciente.»

Entre ellos tal vez habría que contar a los psicoanalistas (especialmente algunos disidentes como Wilhem Reich y Otto Gross).

5) Sin embargo, la posición del psicoanálisis freudiano es peculiar: La satisfacción buscada es imposible de conseguir, de lo que se sigue una vida en la que una frustración fundamental es inextirpable del corazón humano. De aquí el pesimismo profundo que caracteriza a Freud y a sus discípulos más consecuentes. Con Lacan y los post-lacanianos, por la mayor asimilación de la filosofía moderna (Hegel, Nietzsche, Heidegger), este pesimismo se profundiza: el hombre desea en el fondo poseer a Dios, pero esto es un espejismo del que, sin embargo, es imposible escapar, quedando el deseo insatisfecho necesariamente, y condenado a vagar por su polarización en la multitud de objetos que son incapaces de plenificarlo.[586]

6) La teoría de Jung se mueve en esta misma línea, continuando como hemos visto el demonismo que ya estaba presente en la teoría freudiana del inconsciente. El fin de la vida humana consistiría -casi en modo neo-averroísta, o mejor, gnóstico y neo-pagano- en la unión con los intelectos separados, es decir, con los demonios que habitan en lo inconsciente, que el «yo empírico» no puede dominar, sino a los que debe sujetarse, eligiendo entre ellos un «amo».[587] La unión del yo conciente con estos habitantes del inconsciente es lo que Jung llama totalidad o *Selbst*.[588] Es una nueva versión del Superhombre de Nietzsche.

---

[586] Esta manera desesperada de ver el mundo, suele nacer de la depresión de la *acidia*, enfermedad del alma de la que nos ocuparemos más adelante; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 20 a. 4 in c: «Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non aestimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia deiectione; quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quaedam deiectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur.» La desesperación, que inculcan estas doctrinas es gravísima y contraría fuertemente la consecución de la felicidad; *ib.* a. 3 in c: «per spem revocamur a malis et introducimur in bona prosequenda; et ideo, sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur.»

[587] C. G. JUNG, *Psicología y Religión*, 140-141: «Los "dominios" y los "poderes" existen siempre; no nos es dable producirlos ni hace falta que lo hagamos. Sólo es de nuestra incumbencia la *elección* del "amo" al que deseamos servir para así protegernos contra el dominio de los "otros", a los cuales no hemos elegido. "Dios" no es *producido*, sino elegido.»

[588] Siendo el demonio el «principio creador y destructor» de la realidad según Jung, se seguiría que la completud está en la unión con él; cf. C. G. JUNG, *Psicología y Religión*, Paidós, Barcelona 1998, 81. Pero esto no es así según la verdad de las cosas, pues el Creador, de las almas y de los

Se nota aquí la importancia no sólo de los presupuestos antropológicos, sino aún de la visión general del mundo sobre la perspectiva última que guía la concepción de las más importantes escuelas de psicología. Para el Angélico, el fin último o felicidad es un acto o perfección última, que supone la actualidad perfecta, de la que emana. La felicidad y perfección del hombre consiste según Aristóteles y santo Tomás en la *operación* de la mejor potencia (aspecto subjetivo) respecto del mejor *objeto* (aspecto objetivo). Las mejores potencias son, como dijimos en el capítulo anterior, las que están en la *mens*, y en particular el intelecto. Siendo la inteligencia nuestro yo más verdadero, todo el desarrollo de la personalidad debe estar centrado en el despliegue de esta dimensión, que es además, la más deleitable, como afirma el Estagirita.

> Más aún, podría sostenerse que este principio o elemento es el verdadero ser de cada uno de nosotros, puesto que es la parte dominante y superior-, de modo, pues, que sería absurdo que el hombre no escogiese la vida de sí mismo, sino la de otro ser. Todo lo que hemos dicho anteriormente cobra ahora toda su coherencia, o sea que lo que es naturalmente lo propio de cada ser, es para él lo mejor y más deleitoso. Y lo mejor y más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida según la inteligencia, porque esto es principalmente el hombre; y esta vida será consiguientemente la vida más feliz.[589]

La actividad propia del intelecto es la contemplación de la verdad. Por eso, toda doctrina que mine la ordenación del intelecto a la verdad, elimina en el fondo la posibilidad de una plenitud propiamente humana, el hombre queda reducido a su dimensión animal, y su comportamiento es explicado en última instancia por la búsqueda de lo útil o lo placentero para los sentidos, o se transforma en un absurdo que termina en la muerte.

Sin embargo, no cualquier actividad del intelecto, que es «algo divino» en nosotros, es la que produce la auténtica felicidad, sino la actividad contemplativa -según la virtud de la sabiduría, que es la mejor virtud de la mejor potencia, como dice Aristóteles-.[590]

ángeles, es Dios, que es el *Summum Bonum*; cf. *Summa Theologiae* I-II q. 3 a. 7 ad 2.

[589] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l.X, c.7, 1178 a 2-8.

[590] *Ibidem*, 1177 a 12-18: «Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticia de las cosas bellas y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros, en todo caso la actividad de esta parte ajustada a la virtud

Entre los psicólogos contemporáneos, Erich Fromm se ha detenido especialmente en el tema de la operación contemplativa como perfección de la personalidad humana, como vemos en el siguiente pasaje, en el que se hace referencia tanto a Aristóteles como al Aquinate, así como a la posterior tradición mística católica:

> Que Aristóteles no compartiera nuestros actuales conceptos de actividad y pasividad queda inequívocamente claro si consideramos que para él la forma más elevada de *praxis*, o sea de actividad (aún superior a la actividad política) era la *vida contemplativa*, dedicada a la búsqueda de la verdad. La idea de que la contemplación constituía una forma de inactividad era inconcebible para él. Aristóteles considera la vida contemplativa como l*a actividad* de la mejor parte del individuo: el *nous*. El esclavo podía gozar de placeres sensuales, como el hombre libre; pero la *eudaimonía*, «el bienestar», no consiste en el placer, sino en *actividades que obedecen a la virtud* (*Ética Nicomáquea*, 1177 a, 2ss.).
>
> El concepto de Santo Tomás de Aquino, como el de Aristóteles, también contrasta con el concepto moderno de actividad. Para Santo Tomás de Aquino, la vida dedicada a la quietud interior y al conocimiento espiritual, la *vita contemplativa*, también era la forma más elevada de actividad humana. Reconocía que la vida diaria, la *vita activa*, de la persona común, también era valiosa, y producía bienestar (*beatitudo*), siempre que (esta condición es crítica) la meta de la actividad fuese el bienestar, y que el individuo fuese capaz de dominar sus pasiones y su cuerpo (Santo Tomás de Aquino, *Summa*, 2-2: 182, 183; 1-2: 4, 6).
>
> El problema de la *vita contemplativa* y de la *vita activa* va mucho más allá de este punto. Mientras que la actitud de Santo Tomás de Aquino era de cierta transigencia, el autor de *The Cloud of Unknowing*, contemporáneo del Maestro Eckhart, discutía vigorosamente el valor de la vida activa; en cambio Eckhart por otra parte, hablaba en favor de ésta. Sin embargo la contradicción no era tan grave como parecía, porque todos estaban de acuerdo en que la actividad era «saludable» cuando estaba enraizada en las últimas demandas espirituales y éticas y las expresaba. Por esto, para todos estos maestros la ocupación, la actividad separada del terreno espiritual, debía rechazarse.[591]

Afirma bien este autor que la única actividad saludable en el pensamiento tradicional es la que brota de la contemplación. Pero Fromm, lamentablemente, malinterpreta la noción aristotélica de *acto*. Que la contemplación sea una actividad no significa que sea una especie de *praxis*. La praxis es a la *theoría*, o contemplación, lo que el movimiento es al término.[592] Como veremos más adelante, el problema de la

---

que le es propia, será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es contemplativa.»

[591] E. FROMM, ¿*Tener* o *ser*?, Fondo de Cultura Económica, México 1996, 95-96.

[592] Aunque la *sabiduría sobrenatural*, sobre todo como don del Espíritu Santo, tiene un aspecto práctico; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 45 a. 3.

concepción de Fromm consiste en una secularización de la contemplación sobrenatural.

Otra cosa es la distinción entre actividades transitivas e inmanentes. Para santo Tomás, que sigue al Estagirita, la perfección de las potencias espirituales está en su operación. No se trata aquí de un *activismo*, porque las operaciones espirituales no tienden directamente a la producción de algo exterior, sino que permanecen en el alma como una perfección suya inmanente.

> La última perfección del intelecto es su operación: pues no es como una acción que tiende hacia otra cosa, que sea perfección de lo obrado, como la construcción de lo construido; sino que permanece en el que opera como su perfección y acto, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*.[593]

A diferencia de las actividades transitivas, como son las de las *artes mecánicas* (*techné*), que terminan en la producción de una cosa exterior al sujeto, tanto las operaciones cognoscitivas -prácticas o teóricas- como apetitivas tienen un término inmanente, que perfecciona interiormente al sujeto. Lo que caracteriza al ente vivo es moverse a sí mismo, y no sólo ser movido exteriormente. Cuanto más elevada es una cosa en la escala de los entes, tanto mayor es el grado de espontaneidad y de inmanencia. Las operaciones del intelecto y de la voluntad son en máximo grado inmanentes, porque son espirituales. De allí la existencia en el espíritu de esa *memoria sui*, basada en la autoposesión habitual de la mente, que es además la que hace posible el conocimiento de la verdad. La contemplación de la verdad y su disfrute es un acto máximamente inmanente. Por lo tanto, es vida plena y perfecta, porque la vida es más excelente e intensa cuanto más inmanente y menos exterior. Así, la vida por excelencia es la vida contemplativa.

En Freud se da una inversión absoluta de estas ideas, pues ya no considera, con Aristóteles, que «el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de estas actividades», pues para él las pulsiones son esencialmente conservadoras y no tienden a la plenitud o a la actualidad, sino al reposo en el sentido del retorno a la potencia. Todo el proceso psicoanalítico del recuerdo del pasado inconsciente tiene como trasfondo una filosofía de la *potencia* y no del *acto*, regresiva y conservadora, que hace imposible toda mejora

---

[593] *Summa Theologiae* I q. 87 a. 4.

real. Por eso la felicidad para Freud no es posible, es una ilusión, y el conocimiento de la realidad, sobre todo de la humana, lejos de producir gozo, acrecienta la amargura. Se trata aquí de otro tipo de sabiduría, de la sabiduría del mundo, como diría evangélicamente el Doctor Angélico, quien se encuentra lejos de este padecimiento acidioso.

Autores como Fromm y Adler, en cambio, parecen acercarse al menos a lo que santo Tomás llama la «felicidad práctica» -la felicidad de la vida ética y política-, que consiste sí en el ejercicio del intelecto -y de las virtudes del carácter-, y no en los honores, pero en el orden práctico; es decir, para la organización racional del propio comportamiento y del de los otros. Esta felicidad es sólo parcial, una participación de la felicidad verdadera que consiste en la contemplación.

> Hay un acto de virtud que es esencialmente la misma felicidad cuando es completo: el acto de la razón o del intelecto. Pues la felicidad contemplativa no es otra cosa que la contemplación perfecta de la verdad suma. Pero la felicidad práctica es un acto de la prudencia, por la que el hombre se gobierna a sí mismo y a los otros.[594]

Decíamos que el que contempla, ejerce la virtud de la sabiduría. En la sabiduría consiste la felicidad porque es un bien que se basta a sí mismo, es autosuficiente.[595] El hombre la encuentra sobre todo en la soledad interior, apartando su atención y afecto de las otras cosas, entrando en su propia mente y reposando en la verdad.[596]

Ya para Aristóteles, el ejercicio de la sabiduría es propio de los hombres libres. La sabiduría consiste en la contemplación de las causas últimas y más elevadas de todas las cosas. Este es «un privilegio divino», que le es dado al hombre como un regalo, pues la divinidad no es envidiosa.[597] Sólo Dios posee como propiedad suya la Sabiduría, que deleita el espíritu.[598]

---

[594] Q. *De Virtutibus in Communi*, a. 5, ad 8.

[595] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l.X, c.7.

[596] *Super de Hebdomadibus*, Prologus, 1: «La labor de la sabiduría tiene este privilegio, que prosiguiendo en su obra sea cada vez más autosuficiente. Pues en las obras exteriores el hombre necesita el auxilio de muchos; pero en la contemplación de la sabiduría uno opera tanto más eficazmente, cuanto más solitario mora consigo mismo. Por eso el Sabio en las palabras expuestas llama al hombre a sí mismo, diciendo: *entra primero en tu casa*, es decir desde el exterior vuelve solícito a tu mente, antes que se ocupe de otra cosa, por cuya solicitud sea distraída; por eso se dice en *Sb* 8: *Entrando en casa, descansaré con ella*, es decir con la sabiduría.»

[597] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l.I, c. 9, 1099 b 11-13: «Y a la verdad, si hay algún regalo de los

Por corresponder principalmente a Dios, uno se podría preguntar si el hombre puede aspirar a este saber beatífico. Aristóteles responde firmemente que sí, pues hay que realizar lo que en uno es principal, y en el hombre el intelecto es por lo que se asemeja a Dios.[599]

> Si, pues, la inteligencia es algo divino con relación al hombre, la vida según la inteligencia será también una vida divina con relación a la vida humana. Mas no por ello hay que dar oídos a quienes nos aconsejan, con pretexto de que somos hombres y mortales, que pensemos en las cosas humanas y mortales, sino que en cuanto nos sea posible hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo que esté en nosotros para vivir según lo mejor que hay en nosotros, y que por pequeño que sea el espacio que ocupe, sobrepasa con mucho a todo el resto en poder y dignidad.[600]

Por lo tanto, el objeto de la actividad contemplativa beatificante son las cosas que están más allá de lo mortal. La contemplación de las «realidades divinas», según el Estagirita, es el criterio último de la salud del alma y de la conveniencia o no de las

---

dioses a los hombres, con razón se tendrá la felicidad como un don divino, y tanto más cuanto que es el más excelente de los bienes humanos»

598 Aristóteles, *Metafísica*, l. I, c. 2, 982b 24 - 983a 11. Así describe el Filósofo en modo magistral el conocimiento y el deleite de Dios, que siendo máximamente inmanente es máximamente Vida, y Vida eterna: «Así, pues, de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza. Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (y por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de estas actividades). Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado. Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello [el acto más que la potencia, agrega García Yebra en su traducción, en nota al pié] es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto de entendimiento es vida, y Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto.» [*Ib*., L. XII, c. 7 1072b 14-30].

599 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, l.X, c.8, 1178 b 21-23: «El acto de Dios, acto de incomparable bienaventuranza, no puede ser sino un acto contemplativo. Y de los actos humanos el más dichoso será el que más cerca pueda estar de aquel acto divino.»

600 *Ibidem*, c.7, 1177 b 30-34, 1178 a 1-2.

acciones. Aún más, llega a decir el Filósofo, Dios es como la salud del alma, y la prudencia como el médico que a ella quiere conducir al alma.

> Ya que también para el médico hay un criterio en referencia al cual juzga que el cuerpo es sano o no, y hasta qué punto se deba hacer una cosa y, si hecha bien, sea saludable, mientras que si está en defecto o en exceso ya no lo es más; así también para el hombre virtuoso debe existir, a propósito de las acciones o elecciones de las cosas que son bienes por naturaleza, pero no dignos de alabanza, un criterio, sea para poseer, como para elegir y para evitar la abundancia y la falta de dinero y de los dones de la fortuna. En lo que precede se dijo que el criterio es «como dice la razón»; pero esto es como si a propósito de la alimentación uno dijera: «como dicen la medicina y su precepto racional»: lo que es verdadero, pero no claro. Es necesario, por lo tanto, como también en los otros casos, vivir subordinándose al principio que manda, es decir, al estado habitual y a la actividad del principio que gobierna, como un esclavo está subordinado a la actividad del patrón y cada ser está subordinado al principio que lo debe gobernar. Y como también el hombre está por naturaleza compuesto de una parte que gobierna y de otra que es gobernada, cada uno, también, tendrá que vivir subordinándose al propio principio. Y esto de dos modos: de un modo es principio la medicina y de otro la salud y aquélla es para ésta. Así sucede con la capacidad contemplativa. Pues el Dios no gobierna impartiendo órdenes, sino que es el fin en vista del cual imparte órdenes la prudencia; y «el fin en vista del que» es de dos modos (la cosa ha sido explicada en otro lado), porque él, por lo que le respecta, no necesita nada. Aquella elección, por lo tanto, y aquella adquisición de los bienes naturales -respecto al cuerpo, o al dinero, o a los amigos, o a los otros bienes- que sobre todo promoverá la contemplación de Dios, ésa es la óptima y ése es el criterio más bello; en cambio, la que, por defecto o por exceso, impide servir y contemplar a Dios, es mala.[601]

De más está decir que santo Tomás comparte plenamente estas afirmaciones, y conoce con más profundidad su verdad, porque sabe explícitamente por la Revelación que el auténtico fin último es sobrenatural y consiste en la visión de la esencia divina. En santo Tomás, la contemplación más elevada no es un hecho puramente intelectual, sino que se halla estrechamente ligada a la voluntad, por proceder del amor de la caridad, y produce efectos más profundos en toda la personalidad, como veremos.

La felicidad aristotélica, nos dice el Aquinate, es la felicidad tal como se puede obtener en esta vida, pero Aristóteles «no pone en esta vida la felicidad perfecta, sino tal como puede corresponder a la vida humana y mortal.»[602] Por esto Aristóteles dice que así somos «felices como hombres, que en esta vida, sujetos a la mutabilidad, no

---

[601] ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, L. VIII, c. 3, 1249 a 21-25, b 1-25. Casi parece estar leyendo el «Principio y fundamento» de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola.
[602] *In X Ethicorum*, l. 13, n. 2136.

pueden tener la perfecta beatitud»; pero, agrega santo Tomás, «como no es vano el deseo de la naturaleza, correctamente se puede estimar que está reservada al hombre una beatitud perfecta después de esta vida.»[603]

Sin duda, el desarrollo pleno de la personalidad humana en esta vida, aunque tenga como centro la *mens*, imagen de Dios, implica y supone el despliegue de todas las otras dimensiones del hombre, las otras potencias con sus virtudes propias, y también las relaciones sociales e interpersonales, como incluso bienes exteriores, temas todos de los que nos ocuparemos detalladamente.[604]

2. El descanso de la mente y la fruición

El fin de la vida humana es pues la contemplación. Según santo Tomás, todas las acciones deberían preparar las cosas para la contemplación, quitando lo que se le opone. Toda la vida es como un movimiento que tiene su término o reposo en la contemplación. La contemplación es el verdadero descanso de la mente, pues es fin, donde el movimiento se aquieta no por agotamiento, sino por la consecución del acto o plenitud. Es el acto último, por el cual se eligen todas las cosas que se quieren como actos intermedios para el fin.

El ocio del descanso mental en la contemplación, que produce la fruición es, según santo Tomás, esencial a una vida humana completa. Aún más, debería ser su centro. Hasta tal punto la contemplación es necesaria para el desarrollo del hombre en cuanto tal que, según santo Tomás, el precepto del decálogo de «santificar el sábado» es en cierto sentido un precepto moral natural, en cuanto el hombre «debe tener un tiempo dedicado a las cosas divinas» (*ad vacandum divinis*), pues, como hemos visto, la contemplación de las cosas divinas es el fin de la vida humana, aún según Aristóteles.[605]

El reposo de la mente en las cosas divinas es necesario para la salud total del hombre aún desde el punto de vista natural. Una vida que sea pura actividad, aunque no sea sólo actividad técnica sino práctica (moral o política), corre el riesgo de perder lo

---

[603] *In I Ethicorum*, l 16, n.202.

[604] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, l.X, c.8 : «Con todo, es manifiesto que la felicidad reclama además los bienes exteriores, según antes dijimos. Es imposible, en efecto, o por lo menos difícil, que haga bellas acciones el que esté desprovisto de recursos. Hay muchos actos que se ejecutan, como por medio de instrumentos, por los amigos, la riqueza y la influencia política.»

[605] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 122 a. 4 ad 1.

fundamental, que es el fin de la praxis: la contemplación. Veremos, al tratar de la tristeza de la acidia los profundos desórdenes que genera la huída de la contemplación, que es la verdadera fuente energética de toda la vida humana. De allí la sabiduría, no sólo sobrenatural, sino también natural, que se encierra en el precepto del día festivo.

La posesión del fin produce la *fruición*. *Fruitio* es un término que tiene la misma raíz que *fructus* (fruto), y santo Tomás hipotetiza que el primero deriva del segundo. La fruición sería el gozo por la posesión del fin, que puede ser llamado fruto, que es el producto último del árbol, y que ofrece un suave deleite.[606]

El Aquinate considera que la auténtica fruición es la del fin último, y se reconoce por su dulzura: «A la razón de fruto corresponden dos cosas: que sea último; y que el apetito repose con cierta dulzura y deleite».[607]

Volvemos aquí al tema del «descanso» de la mente. Santo Tomás no lo concibe, como vemos, como un equilibrio psicofísico, ni como anulación, sino principalmente como disfrute, como deleite, como dulce al paladar del espíritu, como el mayor gozo, porque es el que aquieta el apetito más hondo, el de la felicidad. Estamos aquí muy lejos de la amargura resignada de una psicología que ve el fin en la quietud de la muerte, en la destrucción absoluta, como es la de Freud.

Estrictamente hablando, la fruición es del *último fin*. Sin embargo, hay otras cosas que son últimas en su nivel, y que producen algo similar a la fruición, aunque no lo sean propiamente, pues no se alcanza el descanso final.[608] Además, si bien la fruición *perfecta* se da con la *posesión* del último fin, a lo largo de la vida se puede tener la experiencia de una fruición *imperfecta*. Esta fruición imperfecta deriva de la *tendencia* hacia el fin, es decir, de la posesión anticipada del fin en la *intención*.[609]

---

[606] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 11 a. 1 in c: «*Fruición* y *fruto* parecen estar emparentados, y derivar el uno del otro. Cuál proviene de cuál, no importa demasiado; pero parece probable que lo que es más evidente, sea lo que primero ha recibido el nombre. Ahora bien, para nosotros son evidentes en primer lugar las cosas sensibles. Por lo que el nombre fruición parece derivar de los frutos sensibles. El fruto sensible es lo se espera de un árbol en último lugar, y se percibe con cierta suavidad. Por lo que la fruición parece significar el amor o deleite que alguien tiene de lo que espera como último, que es el fin.»

[607] *Summa Theologiae* I-II q. 11 a. 3 in c.

[608] *Summa Theologiae* I-II q. 11 a. 3.

[609] *Summa Theologiae* I-II q. 11 a. 4 in c.

Por eso santo Tomás llega a decir -con Aristóteles- que el deleite de la voluntad -y derivadamente del apetito sensitivo- se puede tomar como criterio para juzgar a los hombres.

> La bondad o malicia moral reside principalmente en la voluntad, como antes se dijo. Pero si la voluntad es buena o mala, sobre todo se conoce a partir del fin. Pues se tiene como fin aquello en que la voluntad descansa. El descanso de la voluntad, y de cualquier apetito, en el bien es el deleite. Por eso, según el deleite de la voluntad humana son juzgados principalmente el hombre bueno y el hombre malo; pues es bueno y virtuoso el que goza en las obras de las virtudes; pero es malo el que lo hace en las obras malas.[610]

Es, además, un notable medio para el discernimiento en el propio camino de perfección.[611] La fruición auténtica, que brota de la contemplación, se manifiesta en toda la personalidad y es un signo claro de plenitud. De este modo, aunque para santo Tomás la beatitud formalmente consista en un acto del intelecto, éste se perfecciona y termina en el gozo de la voluntad, y desde allí irradia todo su poder plenificante al resto de la personalidad.

3. Felicidad y placer en Freud

En Freud vemos una distorsión total de la relación entre felicidad, contemplación, reposo y fruición. Respecto del fin de la vida, dice el creador del psicoanálisis:

> Innumerables veces se ha planteado la pregunta por el fin de la vida humana; todavía no se ha hallado una respuesta satisfactoria, y quizá ni siquiera la consienta. Entre quienes la buscaban, muchos han agregado: Si resultara que la vida no tiene fin alguno, perdería su valor. Pero esta amenaza no modifica nada. Parece más bien que se tiene derecho a desautorizar la pregunta misma. Su premisa parece ser una arrogancia humana de que conocemos ya tantísimas manifestaciones. [...] Por eso pasemos a una pregunta menos pretenciosa: ¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla. Esta aspiración tiene dos costados, una meta positiva y una negativa: por una parte, quieren la ausencia de dolor y de displacer; por la otra, vivenciar intensos sentimientos de placer. En su estricto sentido literal, «dicha» se refiere sólo a lo segundo.[612]

---

[610] *Summa Theologiae* I-II q. 34 a. 4 in c.

[611] Esto se ve, por ejemplo, en los criterios ignacianos para hacer la elección a partir de la experiencia de la consolación y desolación.

[612] S. FREUD, «El malestar en la cultura» (1930), 75-76.

La búsqueda de la felicidad no sería otra cosa que «el programa del principio de placer». Y sería algo «absolutamente irrealizable».

> Es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo -sin excepción- lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea «dichoso» no está contenido en el plan de la «Creación». Lo que en sentido estricto se llama «felicidad» corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de estasis, y por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico.[613]

Este optimismo irrealista, según Freud, con la instauración del principio de realidad sería reemplazado por la simple huída del displacer, por una gran diversidad de medios.[614] Uno de ellos sería la «sublimación de las pulsiones»

> Se lo consigue sobre todo cuando uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de un trabajo psíquico e intelectual. [...] Ahora bien, los puntos débiles de este método residen en que no es de aplicación universal, pues sólo es asequible para pocos seres humanos. Presupone particulares disposiciones y dotes, no muy frecuentes en el grado requerido. Y ni siquiera a esos pocos puede garantizarles una protección perfecta contra el sufrimiento; no les procura una coraza impenetrable para los dardos del destino y suele fallar cuando la fuente del padecer es el cuerpo propio.[615]

El desarrollo de la inteligencia no sería otra cosa que una sublimación de las fuerzas pulsionales, más débil que éstas, pues «nos aparecen "más finas y superiores", pero su intensidad está amortiguada por comparación a la que produce saciar mociones pulsionales más groseras, primarias: no conmueven nuestra corporeidad.»[616] Más efectivo remedio contra el sufrimiento le parece a Freud la fantasía y el arte.

> Si ya en el procedimiento anterior era nítido el propósito de independizarse del mundo exterior, pues uno buscaba sus satisfacciones en procesos internos, psíquicos, esos mismos rasgos cobran todavía mayor realce en el que sigue. En él se afloja aún más el nexo con la realidad; la satisfacción se obtiene con ilusiones admitidas como tales, pero sin que esta divergencia suya respecto de la realidad efectiva arruine el goce. El ámbito del que provienen estas ilusiones es el de la vida de la fantasía; en su tiempo, cuando se consumó el desarrollo del sentido de la realidad, ella fue sustraída expresamente de las exigencias del examen de realidad y quedó destinada al cumplimiento de deseos de difícil realización. Cimero entre estas satisfacciones de la fantasía está el goce de las obras de arte, accesible, por mediación del artista, aún para quienes no son creadores. Las personas sensibles al influjo del arte nunca lo estimarán demasiado como fuente de placer y consuelo en la vida. Empero, la débil narcosis que el arte nos causa no puede producir

---

[613] *Ibidem*, 77.

[614] *Ibidem*, 77ss.

[615] *Ibidem*, 79.

[616] *Ibidem*.

más que una sustracción pasajera de los apremios de la vida; no es lo bastante intensa para hacer olvidar la miseria objetiva.[617]

El análisis freudiano de los métodos para evitar o mitigar el sufrimiento o displacer, inspirado muy evidentemente en el análisis que Nietzsche hizo de la «vía moral-psicológica» del «sacerdote ascético» en última parte de la *Genealogía de la moral*, termina, al igual que el análisis nietzscheano, con la religión como remedio. Medicina que Freud rechaza con vehemencia, como neurótica. Se trataría de una huída patológica de la realidad hacia un mundo imaginario sin ser conciente, a diferencia del arte, del carácter ficticio del mismo.

Hay otro procedimiento más enérgico y radical. Discierne el único enemigo en la realidad, que es la fuente de todo padecer y con la que no se puede convivir; por eso es preciso romper todo vínculo con ella, si es que uno quiere ser dichoso en algún sentido. El eremita vuelve la espalda a este mundo, no quiere saber nada con él. Pero es posible querer hacer algo más: pretender recrearlo, edificar en su reemplazo otro donde sus rasgos más insoportables se hayan eliminado y sustituido en el sentido de los deseos propios. Por regla general, no conseguirá nada quien emprenda este camino hacia la dicha en sublevación desesperada; la realidad efectiva es demasiado fuerte para él. Se convierte en un delirante que casi nunca halla quien lo ayude a realizar su delirio. [...] Particular significatividad reclama el caso en que un número mayor de seres humanos emprenden en común el intento de crearse un seguro de dicha y de protección contra el sufrimiento por medio de una transformación delirante de la realidad efectiva. No podemos menos que caracterizar como unos tales delirios de masas a las religiones de la humanidad. Quien comparte el delirio, naturalmente, nunca lo discierne como tal.[618]

Por esto, la vida religiosa individual o colectiva aparece para Freud (como antes para Nietzsche) no sólo como incapaz de dar la felicidad, sino tampoco de mitigar el dolor. Se trataría de un falso remedio, peor que la enfermedad, contrario a los valores de la vida y delirante.

La religión perjudica este juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento. Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción de un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual. Pero difícilmente obtenga algo más; según dijimos, son muchos los caminos que pueden llevar a la felicidad tal como es asequible al hombre, pero ninguno que lo guíe con seguridad hasta ella. Tampoco la religión puede realizar su promesa. Cuando a la postre

---

[617] *Ibidem*, 80.

[618] *Ibidem*, 80-81.

el creyente se ve precisado a hablar de los «inescrutables designios» de Dios, no hace sino confesar que no le ha quedado otra posibilidad de consuelo ni fuente de placer en el padecimiento que la sumisión incondicional. Y toda vez que está dispuesto a ella, habría podido ahorrarse, verosímilmente, ese rodeo.[619]

En síntesis: «El programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable» por lo cual «cada quien tiene que ensayar por sí mismo la manera en que puede alcanzar la bienaventuranza», sabiendo que en última instancia es imposible de conseguir plenamente.[620]

Una de las cosas que resaltan de esta visión freudiana de la felicidad es su reducción al *goce sensible* (a nivel de los sentidos externos o, en su defecto, de la imaginación): ser feliz consistiría en gozar. Para Aristóteles y santo Tomás, en cambio, la felicidad consiste en la contemplación, y el goce o fruición *de la voluntad* es como un perfeccionamiento concomitante al conocimiento de la perfección adquirida, que lo completa[621]: «El placer, pues, perfecciona el acto, aunque no a la manera de una disposición habitual inmanente, sino a modo de cierta perfección final superveniente, como la flor de la juventud en los que se hallan en su apogeo vital. Y así, mientras el objeto inteligible o sensible sean lo que deben ser, y lo mismo el sujeto que percibe o contempla, habrá placer en el acto, porque permaneciendo iguales paciente y agente, y manteniendo la misma relación recíproca, lo mismo habrá de producirse.»[622] Dice santo Tomás:

La esencia de la beatitud consiste en un acto del intelecto; pero a la voluntad pertenece el deleite consiguiente a la beatitud, según lo que dice san Agustín, en el l. X de las *Confesiones*, que la beatitud es *el gozo de la verdad*, porque el gozo mismo es la consumación de la beatitud.[623]

Es verdad, de todos modos, que hay una muy estrecha relación entre el bien poseído y el goce, entre el acto y el placer: «los placeres inherentes a los diversos actos son aún más propios de éstos que los deseos de tales actos tanto por el tiempo como por su naturaleza, mientras que los placeres están tan estrechamente ligados a los actos y

---

[619] *Ibidem*, 84.
[620] *Ibidem*, 83.
[621] Cf. *Summa Theoogiae* I-II q. 31 a. 1.
[622] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, l. X, c. 4, 1174 b 31 - 1175 a 1-3.
[623] *Summa Theologiae* I-II q. 3 a. 4 in c.

les son tan inseparables, que puede discutirse si no son lo mismo el acto y el placer.»[624] El goce está ligado al acto o perfección connatural poseída concientemente.

Este aspecto de actualidad del goce no es percibido por Freud, que parece tener una extraña predilección por lo informe y potencial.[625] El goce en su aspecto positivo es algo que Freud no ha llegado nunca a explicar, y más bien su inclinación pesimista e involucionista lo ha llevado a acentuar el aspecto de huída del displacer. La medida de la felicidad, que sólo podría ser sensible e intramundana, estaría dada por el grado en que el individuo, por distintos medios, consigue escapar al sufrimiento.

Para él, el propósito de toda acción es la reducción de la tensión energética y, por lo tanto, el retorno a un estado anterior de quietud. En este sentido, el displacer sería el motor de toda la vida psíquica. Aunque Freud se da cuenta de que el placer no puede ser reducido simplemente a la eliminación de la tensión, sino que implica un aspecto cualitativo (corrigiendo de este modo una postura suya anterior[626]), sin

---

[624] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l. X, c. 5, 1175 b 30-33. Aunque finalmente concluye: «No es creíble, sin embargo, que el placer sea ni pensamiento ni sensación -absurdo sería creerlo-, sino que a causa de no poder separarse de uno y otra paréceles a algunos que es lo mismo. Así pues, siendo distintos los actos, también lo serán los placeres» (*ibidem*, 34-36).

[625] Hasta Maritain, que dice admirar a Freud, afirma: «D'autre part, ainsi que nous l'avons déjà noté, une philosophie générale de type très inférieur empêche Freud de distinguer la puissance et l'acte, il remplace la potentialité par une sommation d'actualités opposées entre elles, l'indétermination orientée vers l'actuation normale mais capable de multiples actuations par une constellation d'actuations contraires en conflit. Alors le normal ne lui apparaît plus que comme un cas particulier de l'anormal, la santé comme un cas particulier de la maladie.» [J. MARITAIN, «Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. 1. Freudisme et Psychanalyse», en J. ET R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. VII, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse)-Éditions Saint-Paul, Paris, 1988, 86].

[626] Cf. S. FREUD, «El problema económico del masoquismo» (1924), en *Obras completas*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires 1996, 165-166: «Recuérdese que hemos concebido al principio que gobierna todos los procesos anímicos como un caso especial de la *tendencia a la estabilidad*, de Fechner; así, atribuimos al aparato anímico el propósito de reducir a la nada las sumas de excitación que le afluyen, o al menos mantenerlas en el mínimo grado posible. Barbara Low propuso, para este afán supuesto del aparato, el nombre de *principio de Nirvana*, que aceptamos. Pero identificamos apresuradamente el principio de placer-displacer con este principio de Nirvana. De ser idénticos, todo displacer debería coincidir con una elevación, y todo placer con una disminución, de la tensión del estímulo presente en lo anímico; el principio de Nirvana (y el principio de placer, supuestamente idéntico a él) estaría por completo al servicio de las pulsiones

embargo, no cede en su intento de reducir de algún modo el placer a una derivación del «principio de Nirvana»[627] y, de todos modos, persiste la incomprensión de la quietud como actualidad y no como aniquilación: «La reflexión de que el principio de placer demanda un rebajamiento, quizás en el fondo una extinción, de las tensiones de necesidad (*Nirvana*), lleva a unas vinculaciones no apreciadas todavía del principio de placer con las dos fuerzas primordiales: Eros y pulsión de muerte.»[628]

Tiene pues razón Fromm cuando dice que Freud sólo percibe los fenómenos de carencia y no de abundancia:

> La de Freud es una psicología de escasez. Define el placer como la satisfacción que resulta de la eliminación de una tensión dolorosa. Los fenómenos de abundancia, como el amor o la ternura, en realidad no desempeñan ninguna función dentro de su sistema. No solamente omitió tales fenómenos, sino que también logró una comprensión limitada del hecho al que dedicó tanta atención: la sexualidad. En plena conformidad con su definición de placer, Freud vió en ella solamente un elemento de compulsión fisiológica, y en la satisfacción sexual el alivio de la

---

de muerte, cuya meta es conducir a la inquietud de la vida, a la estabilidad de lo inorgánico, y tendría por función alertar contra las exigencias de las pulsiones de vida -de la libido-, que procuran perturbar el ciclo vital a cuya consumación se aspira. Pues bien; esta concepción no puede ser correcta. Parece que registramos el aumento y la disminución de las magnitudes de estímulo directamente dentro de la serie de los sentimientos de tensión, y es indudable que existen tensiones placenteras y distensiones displacenteras. [...] Entonces, placer y displacer no pueden ser referidos al aumento o la disminución de una cantidad, que llamamos "tensión de estímulo", si bien es evidente que tienen mucho que ver con ese factor. Parecieran no depender de un factor cuantitativo, sino de un carácter de él, que sólo podemos calificar de cualitativo. Estaríamos mucho más avanzados en psicología si supiésemos indicar ese carácter cualitativo. Quizá sea el *ritmo*, el ciclo temporal de las alteraciones, subidas y caídas de la cantidad de estímulo; no lo sabemos.»

[627] *Ibidem*, 166: «Comoquiera que fuese, deberíamos percatarnos de que el principio de Nirvana, súbdito de la pulsión de muerte, ha experimentado en el ser vivo una modificación por la cual devino principio de placer; y en lo sucesivo tendríamos que evitar considerar a esos dos principios como uno solo. Ahora bien, si nos empeñamos en avanzar en el sentido de esta reflexión, no resultará difícil colegir el poder del que partió tal modificación. Sólo pudo ser la pulsión de vida, la libido, la que de tal modo se conquistó un lugar junto a la pulsión de muerte en la regulación de los procesos vitales. Así obtendremos una pequeña, pero interesante, serie de copertenencias: el principio de *Nirvana* expresa la tendencia de la pulsión de muerte; el principio de *placer* subroga la exigencia de la libido, y su modificación, el principio de *realidad*, el influjo del mundo exterior.»

[628] S. Freud, «Esquema del psicoanálisis» (1940), 200.

> tensión dolorosa. El impulso sexual como goce espontáneo -cuya esencia no reside en la eliminación de una tensión dolorosa- no hallaron lugar alguno en su psicología.[629]

Sobre todo, Freud no llega a entender el deleite espiritual en su especificidad, ni la fruición como un goce del fin último por encima del placer de los sentidos, porque su visión del goce se limita al deleite sensual, y todos los otros aparecen como transformaciones sublimadas de esta forma fundamental de goce.[630] Como diría Aristóteles, Freud conoce sólo el placer corporal, que es el saciar una carencia de la naturaleza que provocaba dolor, que es como una vía hacia un estado habitual, pero no otras formas superiores de goce, específicamente diversas:

> Dícese además que el dolor es la privación de lo que exige la naturaleza, en tanto que el placer es su saciedad. Pero éstas son afecciones corporales. Si el placer fuese la saciedad de lo que la naturaleza demanda, la parte que recibe la saciedad debería también experimentar placer, es a saber, el cuerpo. Más no parece ser así; y por tanto, no es el placer la saciedad, sino que al producirse la saciedad podrá uno sentir placer, como por otro lado sentir dolor con una operación quirúrgica. Esta opinión, por lo demás, parece haberse originado de los dolores y placeres que tienen que ver con la nutrición, pues cuando hemos estado privados de alimento y sufrido por ello, experimentamos placer al saciarnos. Mas no acontece lo propio con todos los placeres. Sin pena antecedente son los placeres del conocimiento; y aún entre los placeres de los sentidos, así también son los placeres del olfato, y muchos del oído y de la vista, no menos que los recuerdos y esperanzas.[631]

Para Aristóteles, gozo en sentido fuerte es el que proviene del hábito. Por eso, la restauración de la naturaleza no produce gozo en sentido principal. En cambio, la operación de conocer procede de la perfección ya poseída. Por eso la contemplación es lo más gozoso. Una auténtica renovación de la praxis de la psicología pasa pues, seguramente, por el redescubrimiento de la auténtica fruición espiritual.[632]

---

[629] E. FROMM, El *miedo a la libertad*, 278-279.

[630] La experiencia real que está en la base de la teoría freudiana de la sublimación es la de que la privación de los goces carnales produce la intensificación de las operaciones intelectuales. Pero Freud equivoca totalmente la explicación. Para santo Tomás este fenómeno se explica por la unidad de la persona humana. Cuando una potencia ejerce su operación intensamente (y así son las que tienen que ver con la comida y los placeres venéreos) se debilita o imposibilita la operación de las otras potencias, porque todas ellas radican en el mismo sujeto. Por el contrario, cuando las potencias sensitivas están aquietadas, las espirituales pueden operar con mayor libertad y profundidad.

[631] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l. X, c. 3, 1173 b 6-19. Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 35 a. 5 in c.

[632] Cf. S.-TH. PINCKAERS, «The happy person», ponencia presentada en *The flourishing life*. A

Esta falencia freudiana se halla conectada a su ignorancia respecto del intelecto humano, al menos en su aspecto más profundo, contemplativo de la verdad. Es injusto su ataque a la religión, que supuestamente reprimiría el intelecto, acusación hecha también por el iluminismo y por Nietzsche, cuando es la visión freudiana del hombre la que lo deja acéfalo, mientras que la gran tradición cristiana pone la felicidad justamente en el «*gaudium de veritate*». El supuesto alejamiento de la realidad que produciría la religión se funda en la reducción freudiana de la realidad a este mundo, y a «este mundo» en sentido evangélico, como apartado y enemigo de Dios. Desde una perspectiva cristiana y tomista, es por el contrario la contemplación (natural y, especialmente, sobrenatural) la que nos pone en contacto con los principios fundantes de la realidad, y la que nos da una auténtica visión realista. Ésta, además de fuente de los gozos mayores en esta vida, como ya había notado Aristóteles, es un anticipo de la fruición definitiva y perfecta en la vida eterna. Es lógico que la eliminación de esta esperanza produzca no sólo un inmovilismo psíquico, sino incluso un movimiento involutivo de descomposición psíquica, que hace ilusorio todo progreso y felicidad, y que, según Freud, sería el principio más profundo que regiría no sólo la vida anímica sino también toda la realidad: la pulsión de muerte.

---

psychology conference, Guilé Foundation, Bouncourt (Switzerland), June 2, 2001, 15: «The reconciliation of morality and happiness by means of joy is, in my view, an essential condition for the renewal of moral theology (and surely psychology).» Según Pinckaers, hacia fines de la Edad Media, y sobre todo en la modernidad, se dió un giro en moral, que separó el comportamiento virtuoso de la inclinación a la felicidad; este giro, ya presente en Ockham, se teorizó en el modo más extremo en Kant; *ib*. 4: «A veritable revolution is occurring here in the conception of the human person and of human action. This revolution begins by breaking away from spiritual nature and its inclinations, especially its inclination to happiness. Ockham affirms that the human person can choose indifferently between being happy and not being happy, as well as between preserving or not preserving his existence.»

Capítulo 3. Normalidad y virtud

Luego de lo dicho, es evidente que el desarrollo pleno del hombre consiste en el ejercicio de su virtud más alta respecto del objeto mejor. De este modo, la «norma» que define el desarrollo humano está tomada del fin último. En este sentido profundo, «normal» es sólo el virtuoso. En este capítulo nos proponemos profundizar más en la relación entre normalidad y virtud, mostrando cómo ésta modela el carácter en todas sus dimensiones, produciendo el pleno despliegue de la naturaleza humana. Esta perspectiva de lo que es el hombre normal, según santo Tomás, nos permitirá comprender más cabalmente en qué se cifra el desorden y desequilibrio de la personalidad humana, tema que se halla en el centro de las preocupaciones de la moderna psicología, y del que nos ocuparemos en el capítulo próximo.

* * *

I. El carácter virtuoso

1. La normalidad humana

A. Actualidad del tema de la virtud en la psicología

Puede llamar la atención el tratamiento del tema de la virtud en el contexto de la profundización sobre el sentido de la praxis de la psicología, que comunmente es considerada como una actividad ajena a la moral. Ya hemos adelantado en nuestro análisis histórico filosófico que la conexión entre ética o moral y psicología es más profunda de lo que a primera vista puede parecer. Esperamos demostrar en este capítulo y en el siguiente, a través de la presentación del pensamiento del Aquinate, que este modo de proceder tiene su fundamento.

Por lo pronto, el famoso psicólogo de la personalidad americano Gordon W. Allport considera que la idea de *normalidad*, de *salud* y de *madurez* no pueden ser dadas por la psicología (experimental), sino que suponen una visión «ética»: «No podemos responder a esta pregunta únicamente en términos de psicología pura. Para que podamos afirmar que una persona es *mentalmente sana*, *normal y madura*, debemos

saber qué son la salud, la normalidad y la madurez. La psicología por sí sola no puede decírnoslo. Está implicado hasta cierto punto el juicio ético.»[633] Pero sin una noción de lo que es la normalidad, el psicólogo práctico, y en particular el psicoterapeuta, no puede darse cuenta de que la persona que tiene delante se encuentra en una situación negativa que hay que cambiar, ni hacia dónde debe moverse para hacerlo, ni qué medios sirven para lograr tal fin. Por lo tanto, tendríamos que concluir, la ética está implicada intrínsecamente en la praxis de la psicología. Esto todavía lo demostraremos abundantemente, y lo esclareceremos epistemológicamente.

Para Erich Fromm, el carácter normal o sano se identifica con el *carácter virtuoso*, postura que, erróneamente, atribuye a Freud.

> En su caracterología Freud presenta también una posición que no es relativista, aunque solamente por su implicación. Supone que el desarrollo de la libido continúa desde la fase oral a través de la anal y la genital, y que la orientación genital llega a ser predominante en la persona sana. Aunque Freud no se refiere explícitamente a los valores éticos, hay allí una conexión implícita: las orientaciones pregenitales características de las actitudes dependientes, insaciables y avaras, son éticamente inferiores a la genital, es decir, al carácter maduro y productivo. La caracterología de Freud implica que la virtud es el fin del desarrollo del hombre. Este desarrollo puede ser obstruido por circunstancias específicas y generalmente externas y puede así ocasionar la formación del carácter neurótico. El crecimiento normal, no obstante, producirá el carácter maduro, independiente y productivo, capaz de amar y de trabajar; para Freud, en último análisis, salud y virtud son lo mismo. Pero esta conexión entre carácter y ética no es explícita. Tuvo que permanecer confusa, en parte, debido a la contradicción entre el relativismo de Freud y el reconocimiento implícito de los valores de la Ética Humanista, y en parte, porque ocupándose principalmente del carácter neurótico, Freud dispensó escasa atención al análisis y a la descripción del carácter genital y maduro.[634]

Sin embargo, nos parece que Fromm es demasiado optimista en su lectura de Freud. Para éste la virtud es una ilusión, la salud un ideal inalcanzable de hecho, y la curación se identifica con una toma de conciencia del estado de cosas, con una especie de desesperación conciente y serena. Mientras que la normalidad es ficticia, la anormalidad es, en cambio, bien real.

> Como es sabido, la situación analítica consiste en aliarnos nosotros con el yo de la persona objeto a fin de someter sectores no gobernados de su ello, o sea, de integrarlos en la síntesis del yo. El

---

[633] G. W. ALLPORT, *La personalidad*, 329.

[634] E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México 1987, 50.

> hecho de que una cooperación así fracase comunmente con el psicótico ofrece un punto firme para nuestro juicio. El yo, para que podamos concertar con él un pacto así, tiene que ser un yo normal. Pero ese yo normal, como la normalidad en general, es una ficción ideal. El yo anormal, inutilizable para nuestros propósitos, no es por desdicha una ficción. Cada persona normal lo es sólo en promedio, su yo se aproxima al del psicótico en esta o aquella pieza, en grado mayor o menor, y el monto del distanciamiento respecto de un extremo de la serie y de la aproximación al otro nos servirá provisionalmente como una medida de aquello que se ha designado, de manera tan imprecisa «alteración del yo».[635]

Freud nos dice -contrariamente a lo que se suele pensar- que el sujeto ideal del análisis sería el yo «normal» -desmintiendo, si era todavía necesario, a quienes confunden el psicoanálisis con una técnica médica-, y que *la tarea a realizar es eminentemente ética: integrar la parte inconsciente e irracional en la síntesis del yo*. Pero, dice en seguida, esa normalidad es una pura ficción. Por ello, como notaba Fromm, Freud nunca describió ni analizó el «carácter genital y maduro». Además de una patente falta de connaturalidad con la auténtica plenitud de la vida humana, se manifiesta aquí la característica metafísica fundamental del pensamiento de Freud: su *pesimismo regresivo*. Lo bajo es más real y primitivo que lo alto; lo muerto que lo vivo. Todo consiste en un gran retorno al pasado. Por eso, lo enfermo es el punto de referencia fundamental, y no lo sano. En realidad, la normalidad es la psicosis, y lo anormal es alcanzar un cierto equilibrio psíquico, que es lo más cercano que se puede llegar a la salud, en sí misma inaccesible. No se equivoca tanto Foucault cuando dice que en el fondo el problema fundamental del psicoanálisis, su límite y su horizonte último es la psicosis.

> Por ello, el psicoanálisis encuentra en esta locura por excelencia -que los psiquiatras llaman esquizofrenia- su tormento íntimo y más invencible: ya que en esta locura se dan, bajo la forma absolutamente manifiesta y absolutamente retirada, las formas de la finitud hacia las cuales avanza de ordinario indefinidamente (y en lo interminable), a partir de aquello que le es ofrecido voluntaria e involuntariamente en el lenguaje del paciente. De manera que el psicoanálisis «se reconoce allí» cuando está colocado ante esas mismas psicosis a las que, sin embargo (o mejor dicho por esa misma razón) no tiene ningún acceso: como si la psicosis expusiera en una iluminación cruel y diera de un modo no demasiado lejano, sino justo demasiado cercano, aquello hacia lo cual debería caminar el análisis lentamente.[636]

---

[635] S. FREUD, «Análisis terminable e interminable», 237.
[636] M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México 1977, 364.

El optimismo iluminista de la «ética humanista» de Fromm sería tal vez considerado ingenuo por Freud. Justamente, el psicoanálisis no pretende ser sólo una ética alternativa a la tradicional, sino una superación de toda moral, que simplemente se limita a constatar su carácter patológico y a explicar sus mecanismos, sin la «ilusión» de una vida virtuosa o santa. Como sabemos, autores tan distintos como Jung y Lacan comparten esta postura fundamental, que se encontraba ya en Nietzsche.

En la misma dirección de Fromm, de un optimismo inmanentista, aunque más marcadamente egocéntrico, se mueve el fundador de la escuela humanista de psicología, el americano Abraham Maslow. Para este autor, la psicología constituye una nueva ética natural científica, que promete dar al hombre la salud y la virtud, que se identifican. Ésta no sería otra cosa que la autoaceptación y el despliegue autónomo de las propias potencialidades.

> Se perfila hoy en el horizonte una concepción nueva de la enfermedad y de la salud humana: una psicología, en mi opinión, tan rica de extraordinarias posibilidades, que cedo a la tentación de presentarla públicamente aún antes de que haya sido verificada y confirmada, y antes de que se la pueda considerar como conocimiento científico atendible. [...]
>
> Consideramos que, si tales presupuestos resultan verdaderos, prometen una ética científica, un sistema natural de valores, un tribunal de última apelación para la decisión sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Cuanto más sabemos sobre las tendencias del hombre, tanto más posible será decirle cómo ser bueno, fecundo, cómo respetarse a sí mismo, cómo amar, cómo llevar a su realización sus propias potencialidades supremas. [...]
>
> El punto que cada uno de nosotros deberá reconocer con gran nitidez y precisión, y por sí mismo, es que cada una de las desviaciones respecto de la virtud positiva de la especie, cada crimen contra la propia naturaleza, cada acto malvado, *es registrado sin excepción alguna* en el inconsciente, y hace que nos despreciemos a nosotros mismos. [...] El resultado neto será, en último análisis, de una u otra especie: o nos respetaremos y aceptaremos a nosotros mismos, o nos despreciaremos y nos sentiremos despreciables, carentes de valor, indignos de amor. Los teólogos solían emplear el término «*accidia*» para describir el pecado de omisión: omitir hacer de la propia vida todo lo que, como bien sabemos, podríamos.[637]

Sobre la «*accidia*» trataremos en el próximo capítulo. Como vemos, no es totalmente lo mismo lo que Maslow o Fromm, con su ética humanista, entienden por

---

[637] A. MASLOW, *Toward a psychology of being*, trad. ital., *Verso una psicologia dell'essere*, Ubaldini, Roma 1971, 15, 16, 17.

virtud, que lo que santo Tomás o Aristóteles. Dice el neo-psicoanalista alemán: «Para resumir: lo "*bueno*" *en la Ética Humanista es la afirmación de la vida, el despliegue de los poderes del hombre. La virtud es la responsabilidad hacia la propia existencia.* Lo "malo" lo constituye la mutilación de las potencias del hombre. *El vicio es la irresponsabilidad hacia sí mismo.*»[638] Si bien para santo Tomás la virtud es el despliegue de las potencialidades del hombre, y por lo tanto la «vida» plena; y esto es el desarrollo de su naturaleza humana; y el vicio contradice no sólo la «ley eterna» sino también la «ley natural», la misma naturaleza íntima del hombre y su plenitud humana; sin embargo la virtud no es principalmente la *responsabilidad*. Esto supone, en último término, que la esencia del hombre es la libertad, y por lo tanto, la elección del fin último y la propia vida como autocreación, como vimos al tratar del fin último. Esto para santo Tomás es un error.

En este sentido, la concepción de Fromm se acerca al existencialismo. Dice, por ejemplo, un exponente de esta corriente como Viktor E. Frankl: «El análisis existencial entiende efectivamente en lo más profundo el ser humano como ser responsable, y se entiende a sí mismo como "análisis referido al ser responsable"».[639] Y leemos en otro escrito juvenil de Frankl que ya refleja la que será su concepción madura: «Nos encontramos ante un dilema: por un lado, la necesidad inexorable de insertar en la psicoterapia una visión del mundo y de la vida y, por otro, ¡la exigencia ineludible de evitar cualquier tipo de imposición! Yo mismo he tratado de resolver este dilema subrayando la necesidad de hacer referencia a un valor que, en cuanto puramente ético-formal, no implique ninguna orientación hacia valores concretos: ¡el valor de la responsabilidad! No es pensable un sistema de valores, una escala de valores, una particular concepción del mundo, sin el reconocimiento de la responsabilidad como valor fundamental, como valor formal respecto a diferentes definiciones de contenido. A nosotros psicoterapeutas no nos interesa qué visión del mundo y de la realidad tengan nuestros pacientes, o qué valores ellos adopten; lo que es necesario es llevarlos al punto de tener una visión del mundo y de sentirse responsables ante los valores.»[640]

---

[638] E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, 32.

[639] V. E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, 18.

[640] V. E. FRANKL, *Le radici della logoterapia. Scritti giovanili 1923-1942*, Libreria Ateneo Salesiano,

Por todo esto, que Fromm identifique virtud con salud, y que se apoye en gran medida en la ética clásica aristotélica para hacerlo, no significa un acuerdo fundamental con ella. Fromm, que piensa -como Aristóteles- que la ética es la ciencia por excelencia del «carácter», critica sin embargo el estudio tradicional de las virtudes y los vicios, como si se refirieran a rasgos aislados, que la ética moderna (Spinoza) y el psicoanálisis habrían demostrado que en realidad no son comprensibles sino en la estructura caracterial.

> Freud se interesó, al comienzo de sus estudios, principalmente por los síntomas neuróticos, pero a medida que avanzó el psicoanálisis, se hizo más evidente que un síntoma neurótico puede comprenderse únicamente comprendiendo la estructura del carácter en la cual está incrustado. El *carácter* neurótico, más que el síntoma, llegó a ser el objeto principal de la teoría y terapéutica psicoanalíticas. En la prosecusión de su estudio del carácter neurótico, Freud estableció nuevos fundamentos para una ciencia del carácter (Caracterología), fundamentos que durante los últimos siglos fueron menospreciados por la psicología y dejados para los novelistas y comediógrafos. La caracterología psicoanalítica, no obstante hallarse aún en sus principios, es indispensable para el desarrollo de la teoría ética. Todas las virtudes y los vicios de que se ocupa la ética tradicional tienen que permanecer ambiguos porque frecuentemente con una misma palabra designan actitudes humanas diferentes y en parte contradictorias; únicamente pierden su ambigüedad si se las comprende en relación con la estructura del carácter de la persona a la cual se atribuye una virtud o un vicio. [...] Esta consideración es sobradamente importante para la ética: es insuficiente y erróneo ocuparse de virtudes y vicios como rasgos aislados. El tema principal de la ética es el *carácter*, y solamente en conexión con la estructura del carácter como un todo pueden establecerse juicios de valor acerca de rasgos o acciones separados. *El carácter virtuoso o vicioso, más que virtudes o vicios aislados, son el verdadero objeto de la investigación ética.*[641]

La acusación, sin embargo, es injusta y ambigua. Una cosa es el juicio acerca de un acto y otra distinta acerca del carácter de la persona que es autora de ese acto. El valor del acto se puede entender separadamente del carácter del que proviene, sobre todo a partir de su objeto (un homicidio es siempre un homicidio). Otra cosa es juzgar el sentido que ese acto tiene en el conjunto de la vida de la persona, considerando su carácter y el fin que persigue. Una cosa es un acto bueno y otra una persona buena.

Roma 2000, 129.

[641] E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, 46.

Por otro lado, no es cierto que la ética clásica, tanto en Aristóteles como en santo Tomás, sea «estática» y no se ocupe del carácter como un todo, como intentaremos demostrar.[642] Sobre todo en la concepción del «hombre bueno», es decir virtuoso, se ve la real unidad del carácter: las virtudes morales son conexas, la posesión de una supone la posesión de todas las otras. Un acto de templanza no hace a su autor inmediatamente templado, así como «una golondrina no hace la primavera». Para que la persona sea considerada realmente templada, debe ser además, al menos prudente. Y no se es prudente si se es cobarde, avaro o injusto. La persona plena es posesora de un carácter sumamente unitario y vital.[643]

Esta unidad del carácter virtuoso no es sin embargo la unidad de partes homólogas, sino una unidad analógica, jerárquica: hay virtudes principales y virtudes subalternas, así como hay fines últimos y fines parciales. Las virtudes del carácter o virtudes éticas se ordenan a las intelectuales (sobre todo a la sabiduría) y teológicas (de las que nos ocuparemos más adelante), como la praxis se ordena a la contemplación, y como el medio se ordena al fin. Además, la virtud de la prudencia es arquitectónica respecto de las virtudes de la parte apetitiva, que configuran el carácter, determinando

---

[642] Señalando los límites de la moral casuística, dice Josef Pieper: «Vemos, a veces, que dos personas hacen una misma cosa, y sin embargo no es siempre lo mismo lo que hace la una y lo que hace la otra. Una Teología moral que sólo tiene en cuenta los casos y las acciones de la persona, sin penetrar en lo que la persona es, corre el peligro de quedarse con la identidad o diferencia de dos acciones, sin percatarse de las finas matizaciones que surcan lo más profundo de la intencionalidad, identificando lo que parece distinto o diversificando lo que parece igual. La moral del Doctor Universal de la Iglesia no es una casuística, sino una doctrina sobre las virtudes en cuanto hábitos; las cuales, por tanto, dejan marcado el ser del hombre en cuanto principio de operaciones.» [J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 243].

[643] Cf. J. PIEPER, «La imagen cristiana del hombre», en *Las virtudes fundamentales*, 15: «La virtud no es la "honradez" y "corrección". Virtud más bien significa que el hombre es verdadero, tanto en el sentido natural como en el sobrenatural. Incluso, dentro de la misma consciencia universal cristiana, hay dos posibilidades peligrosas de confundir el concepto de virtud: primero, la moralista, que aísla la acción, la "realización", la "práctica" y las independiza frente a la existencia vital del hombre. Segundo, la supernaturalista, que desvaloriza el ámbito de la vida bien llevada, de lo vital y de la honradez y decencia natural. Virtud, en términos completamente generales, es la elevación del ser de la persona humana. La virtud es, como dice Santo Tomás, *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural.»

su recto y armónico despliegue. Y entre éstas, la justicia, por referirse al bien común humano, es principal respecto de las virtudes que residen en el apetito sensitivo.

Por otro lado, si bien el carácter vicioso es posesor de una unidad menor, y no se pueden tener todos los vicios simultáneamente -pues algunos son contrarios entre sí, como la prodigalidad y la avaricia-, sin embargo no carece de una estructura y lógica propias, que Aristóteles y, sobre todo, santo Tomás han sabido comprender y explicar. Hay vicios que son entre sí congruentes y suelen ir juntos (por ejemplo, la gula y la lujuria). Pero además, como en el caso de la virtud, se da también una unidad analógica entre los vicios: algunos son principales y otros subalternos, según que se refieran a fines más o menos apetecibles (de allí que se hable de vicios capitales). Por ejemplo: la lujuria se refiere a un bien que causa un gran placer, y produce por ello toda una constelación de vicios subalternos, y de actos viciosos, que se orientan a la consecución de dicho placer (como pueden ser la mentira, o el robo). Algunos de estos mecanismos conocidos por la ética clásica han sido redescubiertos en la psicología contemporánea -especialmente por Alfred Adler, como veremos-. Además, un vicio puede ser causa de otros, por remover lo que los impide, como la negligencia, o la acidia. De todo esto nos ocuparemos más detenidamente en el capítulo próximo.

No obstante, la descripción del carácter virtuoso no puede escapar a la abstracción a menos que se presente la biografía de una persona virtuosa particular. Hay infinitos modos de realizar las virtudes, y no se puede presentar un modelo esquemático de hombre virtuoso. El bien es muy rico, y admite muchas realizaciones. Pero es verdad que el ser humano es hilemórfico, y tiene necesidad de ver concretadas las virtudes para entenderlas y sobre todo para practicarlas. De allí la importancia de la «ejemplaridad», de los padres y de los educadores.[644] Parece más fácil presentar

---

[644] Cf. R. ALLERS, *Pedagogía sexual*, Miracle, Barcelona 1965, 322-323: «La filosofía escolástica, en vez de proceder como ello se ha impuesto en la era moderna y limitar todas las relaciones de causa y efecto a una única modalidad, a saber, la que reina única y exclusivamente en la naturaleza inanimada, suele discriminar entre toda una serie de tales concatenaciones. Una de ellas se denomina *causa exemplaris*. Sin entrar aquí en una exposición pormenorizada, podremos observar sin duda que esta forma de causación desempeña un papel importante en todas las relaciones humanas, pero muy especialmente en la educación. Una persona de mal carácter bien puede realizar una buena performancia científica o artística, mas no podría ser un buen

concretamente el dinamismo psicológico de la personalidad viciosa, justamente porque menos plena, más previsible y esquemática.

B. Las virtudes en la *Psicología positiva* (*Positive Psychology*)

a) Antecedentes de la psicología positiva

Una mención aparte merece una corriente que surgió en Estados Unidos hace diez o quince años y que se llama «psicología positiva». La importancia de esta corriente está en que algunos de sus representantes abogan por introducir en la psicología los temas clásicos de la ética aristotélica: la vida buena, la felicidad y las virtudes.

Hay que señalar que la psicología académica americana, con su inclinación práctica, siempre tuvo una tendencia conectar los temas psicológicos con los morales, ya desde el funcionalismo de William James. Ya hemos visto las opiniones de Allport y Maslow. Esta tendencia aparece también, aunque sea en modo negativo, en algunos autores conductistas (que, en el fondo intentan reemplazar la ética por una tecnología de la conducta).

Sin embargo, es en la psicología americana de los últimos años que el de las virtudes comienza a convertirse en un tema de preocupación sistemático. Un ejemplo es el concepto de «inteligencia emocional» difundido por Daniel Goleman[645], y que no es otra cosa que la virtud de la prudencia, al menos en uno de sus aspectos, es decir, en cuanto es norma de la vida emocional. En efecto, Goleman coloca al comienzo de su famoso libro sobre la inteligencia emocional una frase de Aristóteles, que se refiere a la virtud de la prudencia. Como en la doctrina clásica, para Goleman no hay inteligencia

---

educador, por mucho que ella misma se esforzase en serlo. Si queremos formar un carácter, debemos merecer primero que nos designen como carácter a nosotros. Nadie, desde luego, está exento de defectos; pero debemos conocer nuestras deficiencias, al igual que deberíamos saber cómo debemos ser. Si cultivamos nuestros defectos, nunca conseguiremos que nuestros hijos lleguen a ser personas con pleno valor moral, ni tampoco si con un narcisismo farisaico no queremos reconocer nuestras deficiencias.» Por la necesidad del ser humano de ver las virtudes realizadas en modo concreto la Iglesia presenta la figura de los santos cuyas vidas, variadísimas, son ejemplos concretos de desarrollo personal.

[645] Que proviene de la psicología humanista y transpersonal de Maslow; ver, por ejemplo, su participación en la obra colectiva (en la que hay artículos de Maslow y Capra) *Más allá del ego*, Kairós, Barcelona 1982.

emocional si no hay orden en las emociones. Para explicarlo, este autor recurre explícitamente a la virtud cardinal de la *templanza*:

> El dominio de uno mismo, esa capacidad de afrontar los contratiempos emocionales que nos deparan los avatares del destino y que nos emancipa de la «esclavitud de las pasiones» ha sido una virtud altamente encomiada desde los tiempos de Platón. Como señala Page DuBois, el notable erudito de la Grecia clásica, el antiguo término griego utilizado para referirse a esta virtud era *sofrosyne*, "el cuidado y la inteligencia en el gobierno de la propia vida". Los romanos y la iglesia cristiana primitiva[646], por su parte, la denominaban *temperantia* –templanza- la contención del exceso emocional. Pero el objetivo de la templanza no es la represión de las emociones sino el equilibrio, porque cada sentimiento es válido y tiene su propio valor y significado. Una vida carente de pasión sería una tierra yerma indiferente que se hallaría escindida y aislada de la fecundidad de la vida misma. Como apuntaba Aristóteles, el objetivo consiste en albergar la emoción *apropiada*, un tipo de sentimiento que se halle en consonancia con las circunstancias. El intento de acallar las emociones conduce al embotamiento y la apatía, mientras que su expresión desenfrenada, por el contrario, puede terminar abocando, en situaciones extremas, al campo de lo patológico (como ocurre, por ejemplo, en los casos de depresión postrante, ansiedad aguda, cólera desmesurada o agitación maníaca).[647]

Esta tendencia alcanza su teorización más explícita en Martin Seligman.

b) Las virtudes en la *psicología positiva* de Martin Seligman

Este autor, ex-presidente de la American Psychological Association (APA) y profesor en la universidad de Pennsylvania, es conocido por sus estudios sobre la indefensión aprendida.[648] En los últimos años se dedicó a sentar las bases de lo que denominó una «psicología positiva»; es decir, una psicología centrada en el estudio de la normalidad, la salud y la plenitud, a diferencia de la «psicología negativa» predominante en el s. XX, centrada en el estudio de lo patológico. Dice Seligman:

> Durante los últimos cincuenta años la psicología se ha dedicado a un único tema, la enfermedad mental, y los resultados han sido bastante buenos [...]. Pero este progreso se ha obtenido a un precio elevado. Parece ser que el alivio de los estados que hacen que la vida resulte espantosa ha relegado a un segundo plano el desarrollo de los estados que hacen que merezca la pena vivir. No

---

[646] La primitiva, la medieval y la moderna, deberíamos decir…

[647] D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 2002, 94-95.

[648] Cfr. M. E. P. SELIGMAN, *Indefensión. En la depresión, el desarrollo y la muerte*, Debate, Barcelona 2000.

> obstante, las personas desean algo más que corregir sus debilidades. Quieren que la vida tenga sentido, y no sólo dedicarse a ir tirando a trancas y a barrancas hasta el día de su muerte. [...] Ha llegado el momento de contar con una ciencia cuyo objetivo sea entender la emoción positiva, aumentar las fortalezas y las virtudes y ofrecer pautas para encontrar lo que Aristóteles denominó la «buena vida».[649]

Se trata por lo tanto, y de modo muy explícito, de estudiar los temas de la ética de Aristóteles: la vida buena, la felicidad, el carácter y las virtudes. Pero a diferencia de la ética, la «psicología positiva» se presenta como científica en el sentido moderno del término y, por lo tanto, como no preceptiva. Al refutar las críticas a este enfoque, este autor lo afirma con las siguientes palabras:

> La segunda objeción consiste en que «carácter» es un término valorativo, y la ciencia debe ser moralmente neutra. Estoy totalmente de acuerdo en que la ciencia debe ser descriptiva y no preceptiva. La misión de la Psicología Positiva no es decirle que debe ser optimista, o espiritual, o amable, o estar de buen humor, sino describir las consecuencias de tales rasgos (por ejemplo, que ser optimista reduce la depresión, mejora la salud física, propicia los logros, a cambio, quizá, de un menor realismo). Lo que cada uno haga con esa información depende de sus propios valores y objetivos.[650]

Sin embargo, a lo largo de los libros y artículos de Seligman y sus colaboradores aparecen clara y constantemente afirmaciones de tipo valorativo. Dejando de lado otros temas, nos centraremos aquí en el de la virtud. Seligmann considera que es necesario que la psicología recupere el concepto de *carácter*. Los autores americanos, siguiendo a Allport, han preferido el término *personalidad* al de *carácter*, por considerarlo más neutro desde el punto de vista moral.[651] Hay buen carácter y mal carácter, pero no hay mala personalidad.[652] De este modo sin embargo, según Seligman, no se eliminaba el carácter y la virtud, sino que su estudio se introducía subrepticiamente en la psicología académica bajo el nombre de psicología de la personalidad.

> Gordon Allport, padre de la teoría moderna de la personalidad, empezó su carrera como asistente social con el objetivo de «fomentar el carácter y la virtud». Sin embargo, a Allport estos términos

---

[649] M. E. P. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, Bergara, Barcelona 2003, 11.
[650] M. E. P. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, 178.
[651] Sin embargo, aunque “personalidad” no tengo en inglés la connotación moral que Allport le atribuye, tiene muchas implicaciones metafísicas en la medida que deriva del término *persona*.
[652] Cfr. G. ALLPORT, op. cit., 51-52.

le resultaban irritantemente victorianos y moralistas, por lo que consideró necesario un término científico moderno desprovisto de valoraciones subjetivas. "Personalidad» tenía un tono científico neutral perfecto. Para Allport y sus seguidores, la ciencia debía limitarse a describir los hechos objetivos en vez de recomendar cómo deberían ser. *Personalidad* es un término descriptivo, mientras que *carácter* es preceptivo. Así, los conceptos cargados de moralidad, como carácter y virtud, se introdujeron, como de contrabando, en la psicología científica bajo el barniz suave del concepto de personalidad.[653]

Seligman aboga por un retorno explícito y conciente a las nociones de carácter y de virtud, sin las cuales no se puede hacer un estudio profundo del comportamiento del ser humano[654]: «Toda ciencia que no utilice el carácter como idea básica –o por lo menos explique con acierto el carácter y la capacidad de elección- nunca será aceptada como ilustración útil de la actividad humana. Por consiguiente, considero que ha llegado el momento de resucitar el carácter como concepto central del estudio científico del comportamiento humano. Para ello necesito demostrar que las razones para dejar de lado el concepto de virtud ya no se sostienen, y luego erigir sobre un terreno sólido una clasificación viable de la fortaleza y la virtud.»[655]

Este tema es tratado por Seligman en dos libros: *Authentic Hapiness*[656] y *Character Strengths and Virtues : A Handbook and Classification*[657]. El primero es un tratado más general que desarrolla otros temas de la *psicología positiva*, como las emociones positivas, el optimismo y la felicidad, además de los del carácter y la virtud. El segundo, que abrevian como CSV, pretende ser la contrapartida positiva del DSM (Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, redactado por la *American Psychiatric Association* (que también se abrevia APA). En él se hace un elenco

---

[653] M. E. P. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, Bergara, Barcelona 2003, 176-177.
[654] Desde una perspectiva tomista, dice I. Andereggen : «[…] es aquí donde encontramos el centro de lo que es psicológicamente observable de modo humano. Si no llega al nivel específico de la virtud humana en cuanto tal, la psicología, en sus múltiples variantes no podrá traspasar en concreto el nivel del conductismo por más sofisticada y abstractamente elaborada que pudiera estar» [I. ANDEREGGEN, «Santo Tomás de Aquino, psicólogo», en *Sapientia*, 54 (1999) 65].
[655] M. E. P. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, Vergara, Córdoba 2003, 176-177.
[656] Trad. esp. *La auténtica felicidad*, Bergara, Barcelona 2003.
[657] CH. PETERSON Y M. E. P. SELIGMAN, *Character Strengths and Virtues : A Handbook and Classification*, Oxford University Press, Oxford 2004.

de lo que los autores (Seligman y Peterson) llaman «virtudes» y «fortalezas» del carácter.

En una investigación financiada por la Manuel D. & Rhoda Mayerson Foundation, dirigida por Christopher Peterson y Martin Seligman, se dedicaron al estudio comparado de las virtudes de distintos sistemas morales (entre los cuales, es necesario decir, hay tal disparidad de profundidad y de importancia que el parangón parece a veces abusivo[658]): «Dirigidos por Catherine Dahlsgaard, leímos a Aristóteles y a Platón, santo Tomás de Aquino y san Agustín, el Antiguo Testamento y el Talmud, Confusio, Buda, Laozi, Bushido (el código de los samuráis), el Corán, Benjamín Franklin [¡!] y los Upanishads, unos doscientos catálogos de virtudes en total. Para nuestra sorpresa, en casi todas estas tradiciones que se remontaban a más de tres mil años y cubrían toda la faz de la Tierra se valoraban seis virtudes».[659] Éstas son: sabiduría-conocimiento, valor, amor, justicia, templanza y espiritualidad-trascendencia.

Claramente se descubren detrás de esta clasificación las clásicas virtudes cardinales: prudencia (=sabiduría), justicia, fortaleza (=valor) y templanza, a las que se agregan el amor o humanidad (que está entre la clásica virtud de la afabilidad y la teologal de la caridad[660]) y la espiritualidad o trascendencia, que engloba vagamente las virtudes teologales de la fe y la esperanza.[661] ¿Era necesario para encontrarlas recurrir a un proceso de investigación tan trabajoso y experimentalmente muy objetable? ¿El

---

[658] Mencionar junto a la Biblia, Aristóteles y santo Tomás, al código moral de los Klingon (raza alienígena de la serie de ciencia ficción *Star Trek*), nos parece no sólo irreverente, sino ridículo; Cfr. M. E. P. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, 183. Uno echa en falta en estos autores la magnanimidad de un Aristóteles en el tratamiento de temas de tanta importancia.

[659] *Ibidem*.

[660] *Ibidem*: «la humanidad de Confusio no es idéntica a la *caritas* de santo Tomás de Aquino.»

[661] Cf. P. VITZ, «Psychology in Recovery”, en *First Things*, 151 (2005) 17-22: “Peterson and Seligman list six core virtues, and it is not hard to provide the familiar Christian or Greco-Roman names for them. Their explanation of wisdom and knowledge is very close to the traditional virtue of prudence; humanity is close to charity; courage, justice, and temperance have not changed their names; and their sixth virtue, transcendence, is not far from hope and faith. / The authors survey the major religious and philosophical traditions in both the East and the West, in defending the universality of their definition of the six “high virtues.” In the process, they explicitly acknowledge, among others, Aristotle and Aquinas.»

análisis de los objetos de las virtudes, basado en la experiencia moral espontánea, tal como lo hacía la moral clásica, no hubiera conducido a un resultado semejante, o incluso superior?

A diferencia de la ética clásica, Seligman (probablemente siguiendo a MacIntyre en *After Virtue*) considera que, aunque la madurez implique la posesión de gran parte de esas virtudes que él llama «ubicuas», sin embargo no es necesario la posesión de todas:

> [...] yo considero el carácter como algo plural, y la existencia de actividad no virtuosa con respecto a una fortaleza no significa que esa persona no pueda tener y mostrar otras fortalezas, o que no pueda ser una persona virtuosa. Durante el escándalo de Monica Lewinsky, supongo que gran parte del público norteamericano fue más allá de la infidelidad de Bill Clinton, e incluso de su falta de honradez, y valoró sus acciones encomiable como líder.[662]

Aquí se evidencia que el ideal moral que resulta del estudio de Seligman, a pesar de la semejanza temática y terminológica con la ética clásica (principalmente aristotélica), no termina de escapar del relativismo ético propio de las sociedades pluralistas contemporáneas.

Con la finalidad de evaluar y cuantificar la posesión de las virtudes, Seligman las divide en una serie de «fortalezas» (24 en total). Las fortalezas son cualidades morales positivas que se adquieren por el ejercicio de la voluntad. Este autor considera indispensable para el desarrollo de la psicología positiva la recuperación, no sólo de la noción de carácter y de virtud, sino también de voluntad y responsabilidad.[663] En esto se diferencian de las simples capacidades, como el C.I., que pueden ser el resultado de la herencia. Así, por ejemplo, la virtud de la sabiduría sería el resultado de la posesión de las fortalezas «curiosidad», «amor por el conocimiento», «juicio», «ingenio», «inteligencia social" y «perspectiva"; la virtud del valor se compondría de «valentía», «perseverancia» e «integridad»; y la templanza, de «autocontrol, prudencia y

---

[662] *Ibidem*, 387 (nota 3). En este ejemplo tan grotesco se ve gráficamente el error de MacIntyre sobre este punto, y también esa chatura, esa falta de vuelo y de magnanimidad de la concepción de Seligman, que señalamos en otra nota.

[663] *Ibidem*, 186-187: «De hecho, con la voluntad sucedió lo mismo que con el carácter. La psicología científica abandonó ambos conceptos más o menos en la misma época y por motivos similares. Sin embargo, los conceptos de voluntad y de responsabilidad personal son igual de fundamentales para la psicología positiva que el concepto de buen carácter.»

humildad». Esta división, según Seligman, responde al carácter más concreto y, por lo tanto, mensurable de las fortalezas. Para esta medición, estos autores han elaborado un cuestionario (del estilo de otros cuestionarios de personalidad, como el 16 PF de Cattell).

c) Aportes y límites de la nueva psicología de las virtudes

No caben dudas de que el interés explícito de la psicología reciente por el tema de las virtudes tiene aspectos positivos que hay que destacar. En primer lugar, y contra las psicologías dominantes de tendencia negativa y determinista, destacan características tan esenciales del ser humano como su racionalidad y libertad. Por otra parte, reintroducen el concepto de virtud para la comprensión práctica del ser humano, lo que abre ciertamente posibilidades para quienes sostenemos la visión clásica y cristiana del ser humano. Especialmente, puede disponer positivamente para el profundo y exhaustivo análisis que santo Tomás, sintetizando una larga tradición que incluye a Aristóteles, Cicerón y los Padres de la Iglesia, hizo de las virtudes humanas y cristianas, como ya hemos dicho. Pero sobre todo, pone muy claramente de manifiesto un aspecto de la problemática epistemológica de la psicología contemporánea que generalmente pasa desapercibido: el de la presencia virtual de una ética en el seno de la psicología de la personalidad y de la psicoterapia, que es uno de los temas centrales del presente estudio. Así sintetiza estas ideas Paul Vitz:

> Al descubrir las características humanas positivas que se necesita cultivar para fortalecer a una persona y para ayudar a curar los sufrimientos pasados, la psicología, inconscientemente, a hecho un cambio conceptual trascendental. El modelo anterior de la psicología negativa se basaba completamente en la visión del mundo científica tradicional de un pasado determinista que causa el presente. Pasando a una psicología positiva, la disciplina pasó, no sólo de la ciencia a la filosofía, sino también del pasado y sus efectos, al futuro y nuestros propósitos, del determinismo mecanicista a la teleología.[664]

Será cada vez más inevitable afrontar este problema si la psicología se sigue desarrollando tan claramente en esta dirección. Por otra parte, existe una tendencia reciente, representada por el best seller de Lou Marinoff *Más Platón y menos Prozac* que

---

[664] P. VITZ, «Psychology in Recovery».

toma pie justamente de este tema, a resaltar la eficacia de la filosofía para ocuparse de problemas de los que frecuentemente se preocupa la psicología. Entre los psicólogos mismos hay autores que, como Paul Vitz, afirman explícita y abiertamente que la consulta psicológica y la psicoterapia no son sino filosofías aplicadas, de tal modo que la psicología habría girado desde la postura naturalista y positivista que pretendió separarla de la filosofía, a reintegrarse en la filosofía, de la que en el fondo nunca se pudo apartar completamente.[665]

El tema de la relación epistemológica entre ética y psicología lo desarrollaremos más adelante. Aquí sólo nos detendremos en una evaluación de la nueva psicología de las virtudes. A este respecto hay que decir que, a pesar de los aspectos positivos que hemos señalado, es necesario llamar la atención sobre otros que estimamos negativos.

El intento de algunos autores de estudiar experimentalmente la virtud, sin tomar como fundamento una concepción filosófica o incluso teológica de la misma, nos parece *naïf* y de escaso alcance. Si es un error intentar determinar un trastorno

---

[665] Cfr. P. VITZ, *cit.*: «Psychologists in the therapy world today have recognized that their understanding of the human person has not become more scientific. Furthermore, they no longer believe that to label their discipline a science is either possible in practice or desirable in theory. Instead, psychologists have grasped that psychotherapy best understands itself and best serves its clients by locating itself in the humanities and making use of concepts and approaches traditionally found there. For example, recent theorists such as Roy Shafer, Donald Spence, Jerome Bruner, and Dan McAdams have emphasized a narrative understanding of personality, as well as storytelling aspects of knowledge in general and of the therapeutic session in particular. Others have placed psychology in the broad field of hermeneutics, in which it becomes part of interpretive frameworks more closely related to theology, philosophy, and ethics than to traditional science. The result is that psychotherapy has begun to return to its roots in the pre-modern era, when psychology was understood to be a sub-discipline of philosophy. / There is still a certain amount of genuinely scientific observation and a modest proportion of important experimental research present in today's field of psychotherapy —for example, research that shows some of the early experiences that contribute to mental pathologies. In the future we are likely to see major contributions from research on experiences that build strength of character and virtue (about which I say more below). But once psychology leaves its modest scientific and objective base, it begins to use concepts and broad interpretive frameworks that are intrinsically non-scientific —and, indeed, philosophical in nature. The result is that psychology is becoming an applied philosophy of life.»

sólo en base a clasificaciones estadísticas como la del DSM o el CIE, lo es mucho más intentar hacerlo con la virtud. Lo patológico es estereotipado y poco libre, mientras que lo sano y virtuoso no es reductible a esquemas o a preguntas que se puedan evaluar numéricamente. Sólo quien conoce lo que es virtuoso y está connaturalizado con la virtud puede juzgar dónde ésta está o no presente.

Tememos que detrás de una psicología de la virtud de tendencia divulgativa se oculte además, una visión superficial del ser humano y de sus dificultades. Un optimismo superficial puede engañarnos fácilmente acerca de nuestra posibilidad efectiva de adquirir las virtudes. Si esto se mezcla con una filosofía moral de la autonomía absoluta de lo humano, la consecuencia es una psicología que, en su captación general de la naturaleza humana, es más superficial y menos exacta que el psicoanálisis de Freud.[666]

Si es urgente la formación de psicólogos que tengan una profunda comprensión de la naturaleza humana y de su vocación sobrenatural, es todavía más imperioso, y condición de realización de lo anterior, el redescubrimiento, no sólo práctico, sino también científico (en el sentido aristotélico-tomista del término) de la ética y de la teología moral. De otro modo, aún escapando del conductismo, haremos una psicología o una pedagogía que no sean sino una nueva forma de tecnología de la conducta. En vez de aprendizaje y refuerzo, diremos carácter y virtudes, pero nuestra perspectiva no será mucho más humana ni cristiana.

Esto no significa negar la posibilidad, e incluso la necesidad, de la elaboración de instrumentos técnicos de evaluación e intervención psicológica, sino la de su subordinación, dentro del arte del psicólogo, al juicio prudencial, que depende tanto de las propias virtudes (el psicólogo trabaja desde su propia personalidad), como de la

---

[666] Con sus graves errores, que hacen poco recomendable y falsa su psicología, Freud se tomó en serio problemas esenciales de la existencia humana como el del pecado y, en particular, el del pecado original (en *Tótem y tabú* o en *Moisés y la religión monoteísta*, por ejemplo). En cambio, Seligman, hablando de los prejuicios que se oponen al desarrollo de una psicología de la felicidad , se refiere a que la idea de que la naturaleza humana no puede mejorar es un “dogma corrompido hasta la médula”. Afirmación que podría ser correcta si no colocara en ella al pecado original: «La doctrina del pecado original es la manifestación más antigua de esta clase de dogma”.

filosofía moral y la teología. Recuperar las nociones de carácter y de virtud, significa recuperar la tradición humana y disciplinar en la que estas nociones tienen sentido. Aprovechemos, entonces, la oportunidad que estas tendencias nos dan de volver a proponer a la virtud como tema central en la comprensión de la personalidad humana, pero sin perder de vista el marco existencial y teórico que éstas suponen.

C. El estado de virtud como perfección y normalidad humana

Comprobada pues la actualidad del tema de la virtud en relación con la psicología contemporánea, pasamos a profundizar en su sentido según el *Doctor Humanitatis*. Dice santo Tomás: «Virtud, según la razón de su nombre, designa el complemento de una potencia».[667] En cualquier cosa (viviente o no), su virtud es algo que la complementa para realizar su acto, por lo que también se la llama *fuerza* («*unde et vis dicitur*»).[668]

El fin próximo de cada cosa es actualizar su potencialidad y expresar su perfección: «cada cosa es para su operación». Para ordenarse bien a esto sirve la virtud. La virtud de algo es lo que lo hace ser bien lo que es y hacer bien lo que hace. «Y estas notas», nos dice el Aquinate, «convienen a la virtud de cualquier cosa. Pues la virtud del caballo es la que lo hace bueno, y buena su acción; de modo semejante la virtud de la piedra, o del hombre, o de cualquier otra cosa.»[669] Alcanzar el estado de virtud significa haber desarrollado las propias capacidades hasta su máximo nivel, de modo de actuar en plenitud. La persona humana que ha desplegado plenamente su humanidad es, entonces, la persona virtuosa. Virtuoso es el que armónicamente ha perfeccionado todas sus potencias para obrar como conviene, especialmente las que le son más propias (en el caso del hombre, las propiamente humanas). En este sentido, el «buen hombre» es también el hombre «normal», como también el «buen caballo» es el caballo normal. Esto mismo lo dice, dentro de su propia concepción, Erich Fromm, sin dudas bajo la influencia de Aristóteles: «"Estar vivo" es un concepto dinámico y no

---

[667] Q. *De virtutibus in communi*, a.1, in c.
[668] *Ibidem*.
[669] *Ibidem*.

estático. *La existencia y el despliegue de las potencias específicas de un organismo son una misma cosa.* Todos los organismos poseen una tendencia inherente a volver actuales sus potencialidades específicas. El fin de la vida del hombre, por consiguiente, debe ser entendido como *el despliegue de sus poderes de acuerdo con las leyes de la naturaleza*.»[670]

Hemos ya visto que la virtud es un "hábito operativo bueno". "Bueno" quiere decir que hace bueno al que lo posee y buena su acción. Esta bondad humana consiste en su conformidad con la «recta razón», es decir con el dictamen de una razón acorde con el apetito recto del fin. Siendo el hombre racional, es natural que su perfección consista en vivir según la razón.

Más concretamente, la virtud consiste, según Aristóteles, a quien sigue el Aquinate, en un «término medio» entre dos vicios extremos referidos al mismo objeto.[671] En este sentido, el que posee la virtud es además el hombre *equilibrado*, pues mantiene la mesura de la que no se aparta ni por exceso ni por defecto. Aunque, si respecto de los vicios extremos la virtud es una «mediedad» y un equilibrio, desde el punto de vista de la perfección es un extremo o un ápice. El virtuoso no es un hombre «mediocre» sino excelente, pleno.[672] También el Filósofo considera a la virtud como término medio análoga a la *salud* en medicina.[673] Por todo esto, el Estagirita da la siguiente definición de virtud, hoy clásica: «La virtud es, por tanto, un hábito electivo, que consiste en una posición intermedia para nosotros[674], determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente.»[675]

---

[670] E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, 32.

[671] En toda virtud se puede distinguir el objeto del modo. El objeto de la virtud puede ser el mismo de los vicios humanos (salvo el caso de acciones «objetivamente» malas), lo que los diferencia es el «modo» (según la razón o en contra de ella). Después veremos otra especie de vicios (ya no «humanos», sino «bestiales o patológicos») que implican una doble razón de desorden, pues no sólo son inmoderados, contrarios a la razón, sino que también se refieren a objetos *contra natura*.

[672] Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, L. II, c. 6, 1107 a 6-8: «Según su substancia y la definición que expresa su esencia, la virtud es medio, pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo.»

[673] *Ibidem*, L. V, c. 11, 1138 a 30-31: «El justo medio es como la salud en medicina y la buena condición en gimnástica.»

[674] En el dominio de las pasiones no se puede determinar un medio objetivo para todos. Dice

El final de la definición nos conduce a una última consideración. Que para Aristóteles y santo Tomás el hombre virtuoso es el hombre normal, es claro desde que consideran que la «medida» del género humano es el hombre virtuoso. El *Doctor Humanitatis* lo explica en modo magistral comentando al Estagirita:

> La virtud y el virtuoso parecen ser la medida de todo hombre. Pues en cualquier género se toma como medida lo que es perfecto en ese género, es decir, en cuanto todas las otras cosas se juzgan mayores o menores según su cercanía o lejanía de lo más perfecto. Y como la virtud es la perfección propia del hombre, y el hombre virtuoso es perfecto en la especie humana, es conveniente que de él se tome la medida para todo el género humano.[676]

Lo que es más perfecto en un género es la medida o norma en ese género. De esto se sigue que el hombre normal, es decir aquel que ha desarrollado cuanto es posible su propia naturaleza humana, es el hombre virtuoso.

Evidentemente, después podemos hablar de normalidades *relativas*. Hay cosas que son normales para una determinada edad, que serían anormales en otra (como no hablar es normal a los dos meses, pero no a los veinte años). Aquí tratamos de un hombre que ha llegado a su madurez física y psíquica. Nos referimos, además, a la normalidad del hombre en cuanto tal, que tiene su centro en la razón. No tratamos por lo tanto sólo de normalidades de aspectos parciales del alma, como el sentir atracción por las personas del sexo opuesto, o gozar con lo bello y repugnarse con lo deforme.

Aristóteles: «Mas con respecto a nosotros, el medio es lo que no es excesivo ni defectuoso, pero esto ya no es lo mismo para todos. Por ejemplo: si diez es mucho y dos es poco, tomamos seis como término medio en la cosa, puesto que por igual excede y es excedido, y es el término medio según la proporción aritmética. Para nosotros, en cambio, ya no puede tomarse así. Si para alguien es mucho comer por valor de diez minas, y poco por valor de dos, no por esto el maestro de gimnasia prescribirá una comida de seis minas, pues también esto podría ser mucho o poco para quien hubiera de tomarla: poco para Milón, y mucho para quien empiece los ejercicios gimnásticos.» (*Ibidem*, L. II, c. 6, 1106 a 32 - 1106 b 4). Esto no quiere decir que no haya acciones objetivamente malas (*ib.*, 1107 a 8-14): «No toda acción, empero, ni toda pasión admiten una posición intermedia. Algunas se nombran precisamente implicadas con su perversión, como la alegría del mal ajeno, la impudencia, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo, el homicidio. Todas estas cosas son objeto de censura por ser ruines en sí mismas y no por sus excesos ni por sus defectos.»

[675] *Ibidem*, L. II, c. 6, 1106 b 36 - 1107 a 2.

[676] *In IX Ethicorum*, l. IV, n. 1803.

Como veremos, cuando el apartamiento de la normalidad llega a estos niveles nos encontramos con la *bestialidad* o los vicios patológicos. En efecto, además de la normalidad o perfección en sentido pleno, tenemos una forma menos propia de normalidad: es la de quien tiene inclinaciones normales no según toda su naturaleza, sino sólo en su aspecto «animal». Nos referimos a la normalidad de las tendencias apetitivas, que pueden sin embargo ser contrarias a la razón. No se trata de normalidad y perfección humanas en sentido pleno, sino sólo relativo, compatible con graves desórdenes afectivos. No profundizamos aquí en este tema porque su comprensión cabal implica cosas que diremos más adelante. Dejamos también deliberadamente para más adelante el tema de la normalidad del *todo*, es decir no de la normalidad de la naturaleza humana en cuanto tal, sino de la persona humana, pues aunque esta última implique necesariamente la primera, incluye otros aspectos que van más allá de la sola naturaleza. Una cosa es ser perfecto según la naturaleza humana y otra serlo en cuanto se participa de una naturaleza superior. Luego nos referiremos al pleno desarrollo de la naturaleza divina participada, que es la gracia y la caridad, y veremos hasta qué punto ambas formas de normalidad se implican mutuamente.

Concluyendo, es evidente que hemos tomado como criterio de normalidad la naturaleza humana y no, por ejemplo, un criterio estadístico, ni de adaptación social.[677] Adaptarse a las costumbres y leyes de la sociedad es sólo algo normal si esas leyes no contradicen, sino que favorecen la ley natural. Así pues, podemos identificar la *normalidad* con la *perfección*, porque «perfecto» es lo que ha alcanzado totalmente su regla o *norma*. Hombre normal en cuanto tal es quien ha desarrollado plenamente sus capacidades según la razón, es decir, el virtuoso.

2. La normalidad relativa según la edad

---

[677] Cf. R. ALLERS, «El amor y el instinto. Estudio psicológico», en I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, 324: «Supongamos que en un país hubiera 999 afectados por la tuberculosis y sólo uno que no estuviera enfermo. ¿Se podría concluir que el "hombre normal" es aquel cuyos pulmones están carcomidos por la enfermedad? Lo *normal* no se confunde con la *media*. Si, pues, según la media, el hombre se decide por el instinto, esto no prueba que no pueda hacer otra cosa, ni que los valores elevados son por naturaleza débiles.»

Pero todavía nos queda por considerar una última forma de normalidad o perfección «relativa»: la perfección propia de cada edad. Dice santo Tomás: «Llamamos a alguno perfecto *según el tiempo* cuando no le falta ninguna de esas cosas que por naturaleza tendría que tener en ese momento; como decimos que un niño es perfecto porque tiene todo lo que requiere un hombre a esa edad.»[678] Ésta no es relativa porque se refiera sólo a la parte sensitiva, ya que puede incluir la totalidad de la naturaleza humana, sino porque se trata de lo que más se puede según la edad. No se puede esperar de un niño de dos años las normalidad plena de la virtud humana consumada, que podemos llamar no sólo normalidad sino también «madurez». Este niño no es «anormal» si no tiene la prudencia o la fortaleza perfectas, que suponen la experiencia, la repetición de actos y la elección. Por ello se equivoca profundamente Freud cuando llama al niño «perverso polimorfo», viendo sólo su potencialidad para el desarrollo desviado de sus capacidades. Por otro lado, no es lo mismo, por ejemplo, no poder controlar la propia voracidad o furia a los cuarenta años, que a los tres. El primero es un «incontinente», un vicioso o un enfermo, el segundo es una persona que está todavía desarrollando su carácter.[679]

Así pues, según la edad se puede hablar de distintas normalidades relativas. La tarea de los padres es lograr que en el niño se formen disposiciones positivas hacia la virtud, según se puede en las diversas etapas del desarrollo infantil. Mercedes Palet ha realizado un interesante estudio en el que muestra las relaciones entre las distintas etapas evolutivas y la tarea educativa de los padres, según una visión inspirada en santo Tomás, y en relación con la psicología contemporánea. Remitimos a esta obra, excusándonos por ello de desarrollar este tema con mayor detalle.[680] Digamos sólo un

---

[678] Q. *de Caritate*, a. 10, in c.

[679] Esto no impide descubrir en la «normalidad empírica» de las edades evolutivas que señalan algunos estudios psicológicos, una desviación respecto de la auténtica normalidad de la naturaleza humana, desviación que depende de la naturaleza caída. Por eso san Agustín en las *Confesiones* señala algunos desórdenes de su infancia que muchos consideran cosas «normales» en esa edad.

[680] Cf. M. PALET, *La familia educadora del ser humano*. Por ejemplo, p. 58-59: «Dentro de la Psicología del Desarrollo, el concepto de *etapa* o *periodo* es de difícil definición científica pero se utiliza, en general, para explicar el fenómeno que aparece cuando el progreso de la conducta parece avanzar mediante cambios sorprendentes y saludables en las estructuras complejas de las

par de palabras sobre las principales etapas de la vida según el Aquinate, para mostrar las potencialidades de esta temática.[681] Palet cita al Aquinate: «Santo Tomás hace una distinción de las edades del ser humano diciendo que "las edades varían en el hombre conforme hay variaciones notables en su estado. Por ello, la edad primera se llama *infancia* hasta el año séptimo; la segunda *puericia*, hasta el catorce; la tercera *adolescencia* hasta el año veinticinco; estas tres edades se toman a veces como una sola; la cuarta es la *juventud*, hasta los cincuenta años, la sexta es la *vejez* hasta el final"[682]. Esta suscinta clasificación de las edades del hombre propuesta por el Aquinate, influenciado por la división aristotélica de las edades, se mantiene fundamentalmente en la mayoría de las estratificaciones por etapas del desarrollo humano.»[683]

Más interesante es otra clasificación, también tomada de santo Tomás, que presenta la psicóloga catalana: «Santo Tomás indica que aunque en el crecimiento del hombre se pueden distinguir muchos grados, "presenta determinados períodos muy bien definidos caracterizados por *las distintas actividades y aficiones* hacia las que es impulsado el hombre a medida que va creciendo": "*Así, existe la edad infantil, antes de llegar al uso de razón. Viene después un segundo estado, que corresponde al momento en que comienza a hablar y razonar. Luego un tercer estado, el de la pubertad, cuando el*

---

conductas. De este modo, "*una etapa se define en términos de un conjunto complicado de características o segmentos de conducta que se dan juntos y que, por lo tanto, se pueden agrupar*". Sin embargo, el uso y enunciado de *etapas en el desarrollo* del ser humano no responde únicamente a una necesidad de descripción de la conducta, sino que, y con más precisión, obedece a un fundamento teórico. Es decir, en realidad, lo que hace el investigador del *desarrollo de la conducta humana* no es tan sólo describir lo más detalladamente posible y de un modo objetivo e independientemente de presupuestos *a priori* las conductas observadas, sino, más bien, atendiendo a unos criterios teóricos de ordenación, agrupar las conductas observadas en etapas o periodos, de manera tal que es la interpretación concreta del principio teórico la que permite la agrupación de los hechos observados.»

[681] Más brevemente, trata también del tema M. MANZANEDO, «La educación de los jóvenes según santo Tomás», en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A. Tomo III. Comunicaciones*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba (España) 1999, 1533-1542; especialmente 1533-1534; «Psicología y pedagogía de la edad evolutiva según Santo Tomás», *Ciencia Tomista*, 119 (1992) 351-389.

[682] *In IV Sententiarum*, dist. 40, q.1, a. 4.

[683] M. PALET, *La familia educadora del ser humano*, 63.

hombre es apto para engendrar. Y así, desde este momento hasta que logra su completo desarrollo".»[684]

Para santo Tomás, si bien con la entrada en la juventud se tendría que alcanzar la mayoría de edad humana, sin embargo, la edad de la perfección es luego de los treinta, la edad en que Cristo fue bautizado por Juan el Bautista, y especialmente la edad en que murió y resucitó (al menos treinta y tres años),[685] aunque en general, fuera de Jesús, se encuentren más personas sabias entre los ancianos.[686]

II. Los «rasgos de carácter» virtuosos

Si el carácter virtuoso es el «conjunto ordenado de virtudes», para comprender en qué consiste es muy útil la consideración de cada una de estas virtudes, que pueden ser llamadas «rasgos de carácter» normales. Evidentemente, estos rasgos de carácter no son obtenidos por santo Tomás al modo de los *factores* en las psicologías de Cattell o Eysenck, sino a partir de la experiencia moral. Por «rasgo», entendemos aquí a cada una de las características que componen establemente un carácter, así como cada uno de los vicios puede ser considerado también como un rasgo de alguna forma determinada de carácter vicioso. De éstos nos ocuparemos luego; ahora en cambio nos interesan las virtudes éticas o morales. Intentaremos no sólo exponer cada una de ellas, según el Angélico, sino también mostrar su rol dinámico en el todo del carácter.

3. El intelecto como organizador del carácter

A. Prudencia y luz natural

Hemos explicado en el Capítulo 2, cómo la *mens* es la parte principal de la personalidad humana, y cómo el intelecto es el principio del comportamiento humano en cuanto tal. Además, mostramos de qué modo el intelecto tiene influencia no sólo sobre la voluntad, sino también sobre la afectividad sensitiva, a través de las potencias sensitivas interiores, particularmente de la *ratio particularis*, que obedece a la *ratio*

---

[684] *Ibidem*. Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 24 a. 9 in c. En base a esta división tomasiana M. Palet distingue no sólo las principales etapas en el desarrollo, sino también las distintas tareas educativas de los padres.

[685] *Summa Theologiae* III q. 39 a. 3.

[686] M. F. MANZANEDO «Psicología de la edad senil», *Ciencia Tomista*, 120 (1993) 575-586.

universalis, aunque muchas veces ambas «razones» se desconecten y hasta se opongan, cuando la cogitativa se vuelve hacia el bien particular de la afectividad fuera del orden de la razón universal.

Hay una virtud especial que perfecciona el intelecto para ordenar las pasiones y las conductas. Esta virtud, que ya hemos nombrado es la «*prudentia*», que se suele traducir literalmente como «prudencia».[687] Autores como J. Pieper se han encargado de despejar los malentendidos actuales respecto de esta virtud, que tiende a ser vista como un rasgo negativo, equivalente a la cautela excesiva, o a un análisis calculador, que mira a una avara autoconservación.[688] Alfred Adler, por ejemplo, habla de la prudencia, en este sentido deformado, como un rasgo propio del carácter neurótico y de otros trastornos.[689] En realidad, como el mismo Pieper ha mostrado, partiendo de una comparación entre la caracterología de Adler y Allers, y la ética tomista, la falta de la verdadera virtud de la prudencia es un factor central del carácter neurótico.[690]

La prudencia es ante todo una virtud *intelectual*, pues su sujeto principal es el intelecto o razón universal. Sin embargo, se suele contar entre las «virtudes cardinales», la mayoría de las cuales son virtudes morales o éticas. Esto es así porque la «materia» de la prudencia es ética: se refiere a las pasiones y acciones humanas, que se originan en los apetitos (sensitivo y volitivo). La prudencia es como una sabiduría práctica, como una sabiduría de la vida o, como dice el Angélico, «*sapientia in rebus humanis*», «*sapientia viro*», porque trata de alcanzar la causa más alta «el fin común de toda la vida humana».[691] Pero, en realidad, si bien por la prudencia se busca alcanzar el fin, ella propiamente tiene por objeto los *medios* adecuados para alcanzarlo.[692] Al fin,

---

[687] En italiano la sabiduría teórica (*sapientia*) y la sabiduría práctica (*prudentia*) se traducen respectivamente como *sapienza* y *saggezza*.

[688] J. PIEPER, «La imagen cristiana del hombre», 16-17.

[689] A. ADLER, *Práctica y Teoría de la Psicología del Individuo*, Paidós, Buenos Aires 1967, 251: «La más saliente característica de los homosexuales, variable en ciertos casos, es: orgullo excesivo y prudencia exagerada». Aunque también diga que «a menudo el paciente comete flagrantes imprudencias» (A. ADLER, El *carácter neurótico*, 49.)

[690] J. PIEPER, «Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik», en *Der katolische Gedanke*, (1932) 68-81.

[691] *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 2 ad 1.

[692] *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 7.

en cambio, se tiende por la inclinación apetitiva, de modo tal que la prudencia misma, para ser tal, depende de la rectitud de la apetitividad, y la desviación de la afectividad conduce a la imprudencia, es decir a la deformación de la visión práctica de la realidad.[693]

Partiendo del fin intentado (por la voluntad y el apetito sensitivo), el intelecto busca los medios para alcanzar el fin verdadero de la naturaleza humana. Si el apetito, en cambio, tiende a un fin ficticio, o parcial, y se sirve del intelecto y de las otras potencias cognoscitivas (imaginación, memoria, etc.) para alcanzarlo, y aún lo logra, no hablamos sin embargo de verdadera prudencia.

Pero si en el orden práctico la razón depende de la rectitud de la intención para ser prudente, de todos modos su rol iluminador es esencial. Pues el intelecto capta la proporción entre el fin y los medios, y puede por ello discernir entre lo que es acorde al fin y lo que no lo es. En este sentido, estructura la afectividad, dándole orden. Por otro lado, si bien el intelecto no precede a la inclinación afectiva según la virtud de la prudencia, sin embargo sí lo hace por otras virtudes, principalmente por la «sindéresis» (*synderesis*) y la ciencia práctica.[694] La sindéresis es el hábito de los

---

[693] *Summa Theologiae* I-II q. 47 a. 13 ad 2: «La prudencia comporta un orden al apetito recto. Sea porque los principios de la prudencia son los fines operables, de los que uno tiene una recta estimación por el hábito de las virtudes morales, que hacen recto el apetito. Por lo que la prudencia no puede existir sin las virtudes morales, como antes se dijo. Sea porque la prudencia preceptúa las obras rectas, lo que no sucede si no hay rectitud en el apetito.»

[694] *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 6 in c: «El fin de las virtudes morales es el bien humano. El bien humano es ser según la razón, como dice Dionisio en el c. 4 del libro *Sobre los nombres de Dios*. Por lo que es necesario que los fines de las virtudes morales preexistan en la razón. Así como en la razón especulativa hay algunos principios naturalmente evidentes, que corresponden a la virtud llamada intelecto; y algunas cosas conocidas a partir de ellos, es decir las conclusiones, a las que se refiere la *ciencia*. De modo semejante, en la razón práctica preexisten ciertos principios como naturalmente evidentes, y entre ellos se cuentan los fines de las virtudes morales, porque el fin es en lo operativo lo que el principio en lo especulativo, como se dijo. Y en la razón práctica hay algo que es como las conclusiones, y esas cosas son las que se ordenan al fin, a las que llegamos por los fines mismos. Y a ellos se refiere la *prudencia*, que aplica los principios universales a las conclusiones particulares de las acciones. Por eso, a la prudencia no corresponde instituir los fines de las virtudes morales, sino sólo disponer lo que se ordena al fin.»

primeros principios prácticos, gracias a los cuales tenemos la percepción intelectual natural del bien humano, que deriva de la luz natural de la razón.

Por lo tanto, es desde la luz natural impresa en el ápice de nuestra mente que se forma nuestro carácter. El fin está naturalmente dado, en la luz intelectual y en el hábito de la sindéresis. La apetitividad también tiene una inclinación natural, pero debe ser ilustrada por la ley natural para tender a sus fines con rectitud. La prudencia supone tanto la ley natural (*en cierto modo* innata, no adquirida por ningún tipo de identificación del género que sea[695]), cuyos primeros principios contiene la sindéresis, como la recta disposición del apetito respecto de sus objetos, al que, sin embargo, le indica los medios adecuados.

Por aplicar los principios universales a lo particular (a las pasiones y acciones concretas), la prudencia tiene presentes al mismo tiempo aquéllos, por la sindéresis (y por la ciencia práctica), y éstos (por la percepción sensorial, especialmente por los sentidos internos). De lo que se trata, en última instancia es de llegar a una conclusión particular que produzca o inhiba un comportamiento determinado. Aunque se refiera en cierto modo a lo singular sensible, el sujeto de la prudencia es el intelecto espiritual. Pero esta razón universal se sirve de la *razón particular* y de los otros sentidos, sea para conocer lo particular, como para producir o no la acción, que siempre es concreta.

B. *Experimentum*, estimación de lo particular e inclinación afectiva

Dijimos que por la prudencia se aplica el conocimiento universal (de los hábitos de la sindéresis y de la ciencia práctica) a lo particular (presentado por el sentido interno). Por ello incluye tanto el conocimiento de lo universal como de lo particular: «A la prudencia corresponde no sólo la consideración de la razón, sino también la aplicación a la obra, que es el fin de la razón práctica. Nadie puede aplicar convenientemente algo a otra cosa si no conoce ambas, es decir lo que hay que aplicar y a lo que hay que aplicar. Pero las operaciones son sobre los singulares; por eso es

---

[695] Freud sostiene la postura contraria; cf. S. Freud, «El malestar en la cultura», 120: «Es lícito desautorizar la existencia de una capacidad originaria, por así decir natural, de diferenciar el bien del mal.» En cambio, postula Freud la existencia del Superyó, que provendría de la introyección de la autoridad paterna.

necesario que el prudente conozca tanto los principios universales de la razón como también los singulares, sobre los que versa la operación.»[696]

La prudencia, que perfecciona al intelecto, puede alcanzar el singular por cierta reflexión: «La razón primero y principalmente se refiere a los universales. Sin embargo puede aplicar las razones universales a los particulares (por lo que las conclusiones de los silogismos no son sólo universales sino también particulares), porque el intelecto por cierta reflexión se extiende a la materia, como se dice en el libro III *Sobre el Alma*.»[697] Por ello, la prudencia en cierto modo (por aplicación) consiste también en los sentidos interiores, y no sólo en la razón universal:

> Como dice el Filósofo en el l. VI de la *Ética*, la prudencia no consiste en el sentido exterior, por el que conocemos los sensibles propios; sino en el sentido interior, que se perfecciona por la memoria y la experiencia [*experimentum*] para juzgar con prontitud de los particulares experimentados. Pero no de tal modo que la prudencia esté en el sentido interior como en sujeto principal, sino que principalmente está en la razón, pero por cierta aplicación alcanza a estos sentidos.[698]

Dice el Aquinate: «también en las mismas fuerzas aprehensivas sensitivas interiores puede afirmarse que hay algunos hábitos, por los cuales un hombre se hace bien memorativo, cogitativo o imaginativo.»[699] Entre las partes de la prudencia, santo Tomás enumera dos que pertenecen a los sentidos internos: la *memoria*, que como lo indica su nombre es un hábito que perfecciona la potencia del mismo nombre; y la *intelligentia*, que perfecciona la *vis cogitativa*.[700]

Como hemos dicho al tratar de la estructura de la personalidad, el producto final de la acción conjunta de la cogitativa y de la memoria es el «*experimentum*». En efecto, la memoria es un archivo de las *intentiones insensatae* percibidas por la cogitativa. A su vez, muchos recuerdos producen el *experimentum*.

---

[696] *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 3 in c. Cf. *ibidem* a. 15 in c.

[697] *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 3 ad 1.

[698] *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 3 ad 3.

[699] *Summa Theologiae* I-II q. 50 a. 3 ad 3. En cambio, no hay hábitos operativos de los sentidos exteriores, sino sólo entitativos (*ibidem*).

[700] *Summa Theologiae* II-II q. 49 a. 1 et 2.

> Dice [Aristóteles] primero que a partir de la memoria se causa en el hombre la experiencia [*experimentum*]. El modo de causarlo es éste: a partir de muchas memorias de una cosa alcanza el hombre la experiencia [*experimentum*] de algo, por la cual experiencia puede obrar algo con facilidad y rectitud.[701]

Si el *fantasma* es el punto de partida de la abstracción matemática, el *experimentum* es esencial para la ciencia natural y para las disciplinas técnicas, que tienen necesidad de la comparación de distintas intenciones particulares (como, para poner el ejemplo de Aristóteles, que tal hierba ha curado de tal enfermedad a tales personas[702]). Pero el *experimentum* es especialmente necesario para la práctica humana y para las ciencias y virtudes que tienen que ver con el comportamiento del hombre. Para Aristóteles, por ejemplo, los jóvenes no son buenos alumnos para la ética, o la ciencia política, porque les falta la «experiencia».[703]

El *experimentum* no es el simple *experiri*, el experimentar actualmente. El experimentar, en este sentido, es sólo la percepción del singular -principalmente por los sentidos, aunque hay una experiencia intelectual, como hemos visto-. En cambio, la formación del *experimentum* supone muchas experiencias, en las que intervienen todas las actividades cognoscitivas, pero en modo especial la *vis cogitativa*, que compara las intenciones individuales, y la memoria, que las conserva y reconoce. Interviene también el intelecto, aunque su conexión con la memoria sensitiva (y, consiguientemente, con el *experimentum*) es «accidental» (lo inteligible, por sí mismo, está fuera del tiempo): «El *experimentum* de la prudencia no se adquiere sólo por la memoria, sino por el ejercicio del preceptuar rectamente.»[704] Este preceptuar rectamente incluye un aspecto afectivo, al que nos referiremos en breve.

El *experimentum* no es sólo de las cosas exteriores sino que, como uno mismo es en cierto sentido objeto de la memoria, aún sensitiva, como hemos visto, hay también una especie de *experimentum* de sí mismo. No se trata sólo de la percepción (sensible o intelectual) de sí mismo, ni tampoco del simple recuerdo de las propias acciones

---

[701] *In I Metaphisicorum*, l. 1, n. 17.

[702] *In II Posteriorum Analyticorum*, l. 20, n. 592.

[703] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 14 ad 3.

[704] *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 16 ad 2.

pasadas, sino del conjunto orgánico de imágenes e intenciones[705] -unidas a juicios intelectuales- que uno ha ido formando de sí mimo. Este *experimentum sui*, que los psicoanalistas han llamado «complejo del yo» (con todos los equívocos que conlleva) y Rogers, «concepto de sí mismo», depende de muchos factores, y comienza a formarse sobre todo en la infancia, pues «lo que vimos en la niñez lo recordamos más»[706], e influye en modo decisivo sobre el desarrollo del carácter. Los recuerdos de la niñez hacen como de telón de fondo de nuestra experiencia, porque se conservan fuertemente en la memoria, por ser los primeros, causando la admiración del niño.[707] Esto se debe a que cada uno obra de acuerdo a lo que cree que es. Así como uno se ve, así ve aquello a lo que debe tender como su plenitud, y además tiene o no esperanza de alcanzarlo.

Profundicemos más en la naturaleza del *experimentum*. El *experimentum* no se reduce a ser un conjunto de imágenes, sino que incluye la conexión establecida por la cogitativa entre distintas *intentiones*: «El *experimentum* necesita algún razonamiento sobre los particulares, por el que se conecta uno con otro, lo que es propio de la

---

[705] Como explica san Alberto, cogitativa y memoria perciben las *intentiones* juntamente con las imágenes; cf. ALBERTO MAGNO, *De Bono*, tract. IV, q. 2, a. 2, ad 13: «Las intenciones, que conserva la memoria, no están separadas de las imágenes de las cosas particulares». Por eso estos autores usan tan seguido el término «imaginación» en sentido global, que incluye todos los sentidos internos que representan la cosa en su ausencia. Para el maestro de santo Tomás, como para el Aquinate mismo, la imaginación «sirve» a la memoria, y además sólo la memoria percibe la imagen como imagen, es decir, como representación de algo ya conocido, mientras que la imaginación considera la imagen, que ella forma, *formalmente*, según la impresión de la cosa conocida.; *ibidem*, ad 14: «La imaginación según la razón de imaginable, como dice el Filósofo, propiamente sirve a la memoria, porque se habla de imaginación en cuanto imita una cosa, porque conduciendo a la cosa nos hace imitarla, es decir, cuando por ella alcanzamos la cosa que antes recibimos. Pero la imaginación que más propiamente se llama *formal*, contiene la imagen según que por nosotros es recibida de la cosa, y por eso más propiamente la contiene en cuanto que es forma, que imagen. Por eso también es llamada *formal* por los filósofos.» Esto nos conduce a la distinción entre el carácter «formal» de la imaginación y sentidos «intencionales» (cogitativa y memoria).

[706] *Summa Theologiae* II-II q. 49 a. 1 ad 2.

[707] Cf. *In de memoria et reminiscentia*, l. 3, n. 332. Podríamos agregar a este motivo, otro que pone santo Tomás como causa del buen recuerdo: la importancia afectiva y vital que tiene lo que se vive en la niñez.

razón.»[708] Que esta comparación entre *intentiones* la hace la *razón particular* se evidencia por el siguiente pasaje, que ya hemos citado:

> Pero sobre la memoria en los hombres lo siguiente es el *experimentum*, del que algunos animales no participan sino poco. Pues el *experimentum* se forma por la comparación de muchos singulares recibidos en la memoria. Este tipo de comparación es propia del hombre, y pertenece a la fuerza cogitativa, que es llamada razón particular; la cual compara las intenciones individuales, como la razón universal, las intenciones universales.[709]

El *experimentum* no es pues un simple resultado pasivo de la acumulación de recuerdos, sino que supone la actividad por así decir «sintetizadora» de la cogitativa. Ésta compara los recuerdos entre sí. De este modo produce un *orden* entre las imágenes e *intentiones* que es principio del acto de *reminiscencia*[710], orden que se fija por la meditación.[711]

Por eso, para curar a una persona de sus desviaciones caracteriales, para lo cual es necesario hacer ver la realidad como es, el fin y los medios reales para alcanzarlo, es decir, hacerlo prudente, es necesario disolver la falsa imagen, o la red de representaciones, que se ha hecho de sí mismo y de la realidad. Esto implica una reeducación de sus facultades cognitivas, especialmente la cogitativa (que juzga el valor particular[712]), la memoria, que es el receptáculo del falso yo con el que la persona erróneamente se identifica, y el intelecto.

Pero es muy importante resaltar que este cambio no se puede dar sin una transformación de la afectividad y de la *intención* de la voluntad, porque la prudencia se refiere a los medios, en tanto que el apetito a los fines. No basta la disolución «analítica» de los complejos, ni una reestructuración «sintética» de los mismos para

---

[708] *In II Posteriorum Analyticorum*, l. 20, n. 592.

[709] *In I Metaphysicorum*, l. 1, n. 15.

[710] Dice con claridad san Alberto: «La memoria es parte de la prudencia, según que entra en la razón de reminiscencia» (ALBERTO MAGNO, *De Bono*, tract.IV, q. 2, a. 1, in c).

[711] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 49 a 1 ad 2.

[712] Cf. R. ALLERS, «The Vis Cogitativa and Evaluation», en *The New Scholasticism*, 15 (1941) 199: «The object of this power is the particular end or good; certain *commoditates et utilitates sive nocumenta*»; *ibidem*, 201: «It seems, therefore, correct to define the proper object, in this regard, of the *vis cogitativa* as any value whatsoever, in so far as it is realized in a particular thing or a particular situation and apprehended as such.»

hacerlos «adaptativos». Si una visión franca de las cosas como son ayuda al cambio, esta visión de las cosas como son (no sólo teóricamente, sino en concreto) no se puede dar plenamente si paralelamente no se cambia la intención. Ahora bien, cuando la intención es recta, el cambio cognitivo se ve facilitado.

En efecto, si bien, como hemos explicado anteriormente, las pasiones son movimientos del apetito sensitivo que responden a lo que las potencias cognoscitivas, particularmente la cogitativa, estiman como bueno o malo, sin embargo éstas a su vez dependen en su juicio de la inclinación afectiva habitual, como el juicio del gusto depende de la disposición de la lengua. A su vez, entonces, la conexión o comparación que establece la cogitativa entre los recuerdos (sobre todo de índole personal y moral) depende de los intereses que mueven a la cogitativa, que están a su vez ligados a las disposiciones afectivas, es decir, a los hábitos éticos.

> Pues es evidente que la aprehensión de la imaginación y el juicio de la estimativa siguen a la pasión del apetito sensitivo; como también el juicio del gusto sigue a la disposición de la lengua. Por lo que vemos que los hombres que están dominados por una pasión, no se apartan fácilmente de la imaginación a la que están apegados. Por eso, en consecuencia, el juicio de la razón sigue muchas veces la pasión del apetito sensitivo; y, entonces, también el movimiento de la voluntad, que sigue naturalmente el juicio de la razón.[713]

Por eso, el recto juicio sobre los particulares (*intelligentia*), que depende de la *ratio particularis*, es una de las partes integrales de la virtud de la prudencia.[714] Y por eso, la prudencia no puede existir sin la rectitud de las inclinaciones.

> Las otras virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral, pero la prudencia no. La razón es que la prudencia es la recta razón de las acciones, no sólo universalmente, sino en particular, pues las acciones son particulares. La recta razón presupone los principios de los que procede. En las cosas particulares hay que proceder no sólo de los principios universales, sino también de los principios particulares. Acerca de los principios prácticos universales, el hombre está rectamente dispuesto por la intelección natural de los principios, por los que conoce que no hay que hacer ningún mal; o también por alguna ciencia práctica. Pero esto no alcanza para razonar bien sobre las cosas particulares. Pues a veces sucede que este tipo de principio universal conocido por los hábitos de intelecto o de ciencia, se corrompe en lo particular por alguna pasión. Como al que desea, cuando el deseo lo vence, le parece que lo que desea es bueno, aunque sea contra el juicio universal de la razón. Por eso, como el hombre se prepara a disponerse bien sobre los principios

[713] *Summa Theologiae* I-II q.77 a. 1 in c.
[714] *Summa Theologiae* II-II q. 49 a. 2.

> universales por el intelecto natural o por un hábito científico, así también, para estar bien dispuesto respecto de los principios de las operaciones particulares, que son los fines, se debe perfeccionar por unos hábitos por los que al hombre se le haga connatural juzgar rectamente sobre el fin. Y esto se hace por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, porque *tal como uno es, así le parece el fin*, como se dice en el l. III de la *Ética*.[715]

Éste es el famoso tema del conocimiento por connaturalidad afectiva o «juicio por modo de inclinación», que caracteriza al prudente.[716] «Que alguien defina algo bien en las acciones virtuosas procede propiamente del hábito de virtud, como el casto determina rectamente lo que corresponde a la castidad.»[717] El virtuoso tiene

---

[715] *Summa Theologiae* I-II q. 58 a. 5.

[716] Un autor que se ha ocupado mucho del tema de las distintas formas de conocimiento por connaturalidad es Jacques Maritain. Cf. J. MARITAIN, «La experiencia mística natural y el vacío», Comunicación al Cuarto Congreso de Psicología Religiosa, Avon-Fontainbleau, 21-23 de septiembre de 1938; publicado en *Études Carmélitaines*, *Noche Mística*, octubre de 1938; publicado en español en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1943, 106: «En primer lugar señalaré ese tipo de conocimiento por *connaturalidad afectiva* que interesa a la vida humana del modo más general y común, porque es de orden práctico y ético. El conocimiento por connaturalidad afectiva o tendencial *a los fines del obrar humano* está en el corazón del conocimiento *prudencial*. Pues, como las virtudes morales están unidas entre sí y como el prudente no es prudente si no es también temperado, justo, etc., ciertamente es necesario que juzgue de las cosas de la templanza y de la justicia no sólo por vía de conocimiento a la manera del filósofo de las costumbres, sino también por vía de instinto o de inclinación, y consultando su inclinación interior -esos mismos hábitos de templanza y de justicia que están allí, en él, y que son él mismo, o algo de él mismo. Ese conocimiento de las cosas de la vida humana por vía de instinto o de inclinación cubre un campo inmenso; porque es cabalmente de orden práctico y ético y se refiere específicamente a la acción, no pertenece al mundo de la contemplación; y si puede incorporarse a la vida mística propiamente dicha, en cuanto que el mismo obrar humano, en aquellos que han entrado en el estado místico, procede de los dones del Espíritu Santo, particularmente del don de Consejo, sin embargo ese conocimiento de connaturalidad prudencial permanece como tal en un nivel enteramente diverso de la experiencia mísitca, entendida como experiencia fruitiva -y por tanto contemplativa- de lo absoluto. Pero es el tipo *básico*, y el más proporcionado a lo humano, del conocimiento por connaturalidad afectiva o tendencial, y recordáis que Santo Tomás, para explicar cómo el místico "padece más bien las cosas divinas que las aprende", recuerda el caso del casto que conoce las cosas de la castidad no por vía de conocimiento sino por vía de inclinación.» Cf. también M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

[717] *Summa Theologiae* II-II q. 60 in c.

connaturalidad afectiva con el bien, de tal modo que no falla en el juicio particular sobre lo que hay que hacer, cosa que puede sucederle en cambio a alguien que sepa qué hay que hacer abstractamente, pero llegado el momento se deje vencer por la pasión, y juzgue mal en concreto. La persona virtuosa tiene una especie de «simpatía» por las obras buenas, es decir los actos de las virtudes, que le son connaturales.

El psicoanálisis freudiano considera erróneamente que si se sacan a la luz (por la asociación libre, los sueños, actos fallidos, etc.) y se analizan los complejos inconscientes -que corresponden en mayor o menor medida al *experimentum* ético tomista- se daría automáticamente una liberación de la afectividad y, consiguientemente, la desaparición de los síntomas neuróticos. En realidad, siguiendo la antropología de santo Tomás, el procedimiento adecuado parecería más bien el contrario: el aspecto «analítico» puede ser necesario y ayudar, pero no da nunca resultado si no se da un cambio en los afectos y sobre todo en la voluntad. Pues es desde este nivel que puede cambiar luego el modo de percibir, y se puede superar la esclavitud de las experiencias negativas. Ciertamente, el psicoanálisis no ignora totalmente la importancia del conocimiento por connaturalidad (pensamos en el tema de la transferencia y la contratransferencia), pero al separarlo de la dinámica virtuosa, dentro de la cual sólo esta forma de conocimiento da buenos frutos, termina en un laberinto de confusión afectivo-imaginativa que cierra el paso a la luz espiritual, única fuente de orden interior en la personalidad.

Parece también insuficiente la «reestructuración cognitiva» que persiguen algunas escuelas cognitivistas. Si es cierto que un cambio en el modo de percibir la realidad puede producir transformaciones positivas, es igualmente cierto que no se puede cambiar el modo de experimentar, y por lo tanto de estructurar la percepción, si no se cambia lo que la persona quiere. El problema está en el fin, como señala Alfred Adler. La terapia cognitivo-comportamental, por su método, generalmente tiende más a producir un arte de vida que la virtud, y a confundir socráticamente toda deformación caracterial con el error.[718]

---

[718] Es cierto que, por ejemplo, la terapia de A. Ellis es racional-emotiva (y conductual). Pero, por un lado, en lo emotivo no aparece claramente distinguido lo volitivo de lo pasional. Además, no ocupa un lugar explícito en su sistematización, aunque lo mencione no pocas veces -del debate

Lo dicho nos lleva a distinguir en el *experimentum* dos aspectos: uno *objetivo* y el otro *subjetivo*. El primero tiene que ver con su contenido, que depende de diversos factores de la propia historia personal (familia, cultura, sociedad, etc.). El segundo, depende de las propias inclinaciones, que disponen a interpretar las vivencias de un modo u otro. La diversidad de inclinaciones afectivas puede hacer que se forme un *experimentum* del todo diverso aún a partir de una historia de vida similar, pues la elaboración del *experimentum* depende del juicio de la cogitativa, que a su vez se basa en la inclinación afectiva.

Estas inclinaciones, que inicialmente dependen ciertamente del temperamento, con la evolución de la vida racional de la persona responden a hábitos propiamente dichos. Sólo la inclinación virtuosa permite tener una experiencia equilibrada de la realidad y de los fines (concretos) del comportamiento. De otro modo se cae en las desfiguraciones y falsificaciones a las que nos referiremos en el próximo capítulo, y que son antes que desórdenes cognitivos, trastornos de la apetitividad.

Por esto, aunque el acto de la prudencia dependa de la memoria[719], que conserva el *experimentum*, la virtud misma no es sustancialmente dependiente de ella. La «mala memoria» no basta para la corrupción de la prudencia -como tampoco una buena memoria, o mucha experiencia hacen necesariamente prudente-, aunque pueda impedir su uso.

(D) sobre las propias creencias irracionales, se seguiría el efecto (E) que es el cambio conductual-. Por el otro, considera como irracionales la fe en una iglesia o en el poder de la oración. De este modo, aún cuando tuviera una recta concepción sobre la formación de los hábitos éticos -es decir en la que razón, apetito y costumbre ocuparan equilibradamente sus lugares- no parece del todo claro que estos hábitos sean virtuosos. Por ejemplo, cf. A. Ellis - R. Grieger, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, 29: «Como se ha mencionado antes, casi todas las irracionalidades enumeradas en este artículo son verdaderas y aplicables no sólo para personas ignorantes, estúpidas y muy perturbadas, sino también para las que son muy inteligentes y educadas y casi no están perturbadas. Por ejemplo, personas que son doctores en física y psicología [...] creen en el poder de la oración».

[719] La memoria, según santo Tomás, puede ser educada y adquirir algo así como una virtud. Santo Tomás pone reglas para formar la buena memoria (*Summa Theologiae* II-II q. 49 a 1 ad 2). Cf. también Alberto Magno, *De Bono*, tract. IV, q. 2, a. 2: «*De arte memorandi*.»

> El olvido alcanza sólo el conocimiento. Por eso, por el olvido uno puede perder totalmente un arte, y también una ciencia, que tienen su consistencia en la razón. Pero la prudencia no consiste en el mero conocer, sino también en el apetito. Porque, como se dijo, su principal acto es preceptuar, es decir, aplicar el conocimiento que se tiene al apetecer y al operar. Por eso, la prudencia no se elimina totalmente por el olvido, sino más bien se corrompe por las pasiones, pues dice el Filósofo, en el l. VI de la *Ética*, que *el deleite y la tristeza pervierten la estimación de la prudencia* [...]. Aunque el olvido puede impedir a la prudencia, en cuanto ésta procede a preceptuar a partir de algún conocimiento, que puede ser quitado por el olvido.[720]

Por eso, Pieper conecta la memoria como parte integral de la prudencia además con la memoria espiritual como *memoria sui*. Tener buena memoria significaría, en este sentido, la «fidelidad al ser».[721] No se trata simplemente de tener experiencia, sino de conservar la realidad como es. Esto depende de una actitud personal.

C. La prudencia: ¿arte de vida?

Algunos psicólogos hablan de un «arte del buen vivir»; y podría pensarse tal vez que este arte corresponde a la prudencia clásica. Uno de estos autores es E. Fromm, en su famoso libro El *arte de amar*. Para Fromm, «*el amor es un arte* así como la vida es un arte: si queremos aprender a amar debemos proceder del mismo modo que si quisiéramos aprender cualquier otro arte, como la música, la pintura, o también la medicina o la ingeniería.»[722] Esta frase es muy significativa, porque las disciplinas citadas coinciden en líneas generales con lo que santo Tomás llama arte (que es un tipo de virtud intelectual). Fromm habla también de «virtud». Y considera que hay virtudes que forman parte esencial del arte de amar o de vivir, como la «objetividad»[723], la humildad[724], la fe (racional)[725], el coraje[726], la sinceridad[727], etc. Todo esto, nos dice

---

[720] *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 16 in c.

[721] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 48: «Este sentido de la memoria nos hace más comprensible la imagen de la Trinidad que ofrece San Agustín, con frecuencia mal interpretada: la memoria es para el santo la primera realidad del espíritu, a partir de la cual se originan el pensar y el querer; de esta suerte constituye un reflejo de Dios Padre, del que proceden el Verbo y el Espíritu Santo.»

[722] E. FROMM, *The Art of Loving*, tr. ital. *L'arte di amare*, Mondadori, Milano 1996, 16.

[723] *Ibidem*, 125.

[724] *Ibidem*, 127.

[725] *Ibidem*, 128ss.

[726] *Ibidem*, 132.

Fromm, se puede aprender como se aprende un arte. Más allá del modo en que Fromm concibe estas virtudes, y el puesto que les da en su visión del mundo, ¿es así?

Santo Tomás responde categóricamente en modo negativo. La prudencia, que ciertamente supone la objetividad (la «*intelligentia praesentium*» y la virtud de la «*synesis*», el buen sentido[728]) y las otras virtudes morales, justamente por suponerlas es algo específicamente distinto de un arte. A ser virtuoso (moralmente), es decir, a ser un hombre plenamente desarrollado y cabal, no se aprende como se aprende un arte o técnica cualquiera, por noble que ella sea. Uno puede poseer un arte, como una ciencia, sin por ello poseer la virtud moral, es decir, sin tener plenamente madura su vida afectiva y personal. En cambio, uno no puede ser prudente sin ser éticamente virtuoso.

Justamente, el guiar la propia vida por una técnica o arte es algo que distingue radicalmente al virtuoso del no virtuoso. El no virtuoso no es prudente, aunque parezca serlo. Posee un hábito, la «*deinótica*», que es más bien una habilidad para encontrar los medios para determinados fines particulares, o una falsa prudencia, la astucia o «prudencia de la carne», que se dirige a fines falsos.[729]

La prudencia supone, como dijimos, la existencia de las otras virtudes. Para ser prudente hay que ser virtuoso, porque mientras que la prudencia determina los medios más adecuados para el fin, las virtudes morales disponen a las potencias respecto de los fines de la operación. Por lo tanto, el acto prudente es un conocimiento,

---

[727] *Ibidem*, 135.

[728] *Summa Theologiae* II-II q. 51 a. 3 ad 1. Para santo Tomás, sin embargo, no basta este «buen sentido» (lo que generalmente se llama «sentido común»), que sigue lo que sucede generalmente, sino que es necesaria a veces una perspicacia especial, llamada «*gnome*» (*ibidem*, a. 4). Ambas, *synesis* y *gnome*, son virtudes auxiliares de la prudencia, que perfeccionan el acto de juicio. Sus correspondientes en la voluntad son la justicia legal y la *epikeia* o equidad, de las que diremos algo más adelante.

[729] *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 13 ad 3: «Los pecadores deliberan bien en orden a algún fin malo, o a algún bien particular. Pero no tienen buen consejo perfectamente respecto del buen fin de toda la vida, porque no llevan al acto el consejo. Por eso en ellos no está la prudencia, que se refiere sólo a lo bueno, sino que, como dice el Filósofo en el l. VI de la *Ética*, ellos tienen *deinótica*, es decir, una habilidad natural que se puede referir tanto al bien como al mal, o *astucia*, que se refiere sólo a lo malo, y a la que antes llamamos falsa prudencia o prudencia de la carne.»

y no un conocimiénto teórico, sino práctico, pero no un conocimiento «técnico» o «artístico», pues implica, a diferencia de éstos, el orden humano de la afectividad.

> El filósofo dice que el arte es una virtud que no comporta la rectitud del apetito, y por eso para que el hombre use bien del arte se requiere que tenga la virtud, que cause la rectitud del apetito. Pero la prudencia no tiene lugar en las cosas que pertenecen al arte: ya porque el arte se ordena a un fin particular; ya porque el arte tiene medios determinados por los que llega al fin. [730]

Mientras que el arte es de las cosas en que se puede seguir siempre un mismo camino o método, la prudencia es necesaria para las cosas humanas, en las que la participación de la voluntad y la contingencia de las acciones particulares hacen imposible la previsión de un método único para solucionar todos los problemas. Esto ya se da, en modo incipiente, al nivel de algunas artes, que por la incertitumbre de su objeto requieren un procedimiento de discernimiento semejante al «consejo» prudencial (como en el arte médico o en el arte de navegar).[731] Tanto más en la propia vida. Justamente, a veces guiar la vida por un método o sistema, ayuda a escapar de la angustia que la indeterminación de la vida real puede producir. Es lo que sucedería, según Alfred Adler, con los de carácter neurótico. Adler ha mostrado con acierto cómo es propio del carácter neurótico la elaboración de un arte de vida, caracterizado por el esquematismo, que lo asegura del choque de su fin ficticio contra la realidad, de la inseguridad y de la angustia. Según Adler, el gran defecto del psicoanálisis de Freud es su esquematismo, que ofrece al neurótico un subterfugio ideal para escapar de la realidad y justificar su postura irreal frente a la vida con una filosofía de la imposibilidad radical de cambiar. También otras escuelas, como el conductismo y el cognitivismo parecen buscar más la adquisición de un arte de vida que de la prudencia.[732]

Por lo tanto, el desarrollo normal y pleno, exige ciertamente la guía iluminadora del intelecto, pero no de cualquier tipo de conocimiento. No se trata de formar una máquina, ni un organismo viviente cualquiera, sino una persona. Si para desarrollar un artefacto o para adiestrar un perro basta la técnica, por compleja que ella pueda ser, no es así en la formación de una personalidad humana. Ésta supone una

---

[730] *Summa Theologiae* II-II q. 47 a. 4 ad 2.
[731] *Ibidem*.
[732] Cf. A. MALO, *Antropologia dell'affetività*, Armando, Roma 1999, 278-279.

elasticidad que es la única que le puede garantizar realismo. Y esta elasticidad es sólo efectiva y fructífera cuando procede de la virtud, y por lo tanto, de la prudencia.

4. La moderación del deseo

A. La templanza

La templanza (*temperantia*) es la primera virtud por la que se modera nuestro «temperamento». Es la primera en el sentido de la más inferior[733], como la base mínima que permite la existencia de las otras.

> Las pasiones que pertenecen a la huída del mal presuponen las pasiones que pertenecen a la consecución del bien, y las pasiones del irascible presuponen las pasiones del concupiscible. Así, aunque la templanza directamente modifique las pasiones del concupiscible que tienden al bien, como cierta consecuencia modifica todas las otras pasiones, en cuanto que de la moderación de las primeras se sigue la moderación de las segundas. Pues el que no desea inmoderadamente, en consecuencia esperará con moderación, y se entristecerá moderadamente en ausencia de las cosas deseadas.[734]

La templanza, además, evita la dispersión del apetito sensitivo en la multiplicidad de objetos que lo pueden atraer, permitiendo al espíritu el retorno sobre sí mismo, la *memoria sui*, que es un requisito fundamental para una vida humana plena. Por eso, comentando la virtud de la templanza según santo Tomás, Josef Pieper dice que la templanza es la virtud por la que ponemos orden en nuestro yo.[735]

---

[733] *Summa Theologiae* II-II q. 141 a. 8.

[734] *Summa Theologiae* II-II q. 141 a. 3 ad 1.

[735] J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, 225: «La templanza tiene un sentido y una finalidad, que es hacer orden en el interior del hombre. De ese orden, y solamente de él, brotará luego la tranquilidad de espíritu. Templanza quiere decir, por consiguiente, realizar el orden en el propio yo. / Lo que distingue a la templanza de todas las demás virtudes cardinales es que tiene su verificación y opera exclusivamente sobre el sujeto actuante. La prudencia, en cambio, mira al orden en su universalidad, mientras que la justicia dice relación específica a los demás; y el que posee la fortaleza, el "varón fuerte", sabe olvidarse de sí mismo, llegando hasta inmolar sus bienes y su vida. La templanza, al revés que todas estas posturas virtuosas, revierte sobre el mismo que la ejercita (*ad ipsum hominem*). Actuar con templanza quiere decir que el hombre "enfoca" sobre sí y sobre su situación interior, que tiene puesta sobre sí mismo la mirada y la voluntad. Tomás de Aquino piensa que en Dios están presentes las ideas ejemplares de todas las

En efecto, en un cierto sentido la templanza modera el amor a sí mismo -tema del que nos ocuparemos más adelante-, porque ordena el amor de aquello que en nosotros es inferior y subalterno, a aquello que es superior y principal -nuestro yo más profundo, el bien de la mente-. Por eso, lo característico de la templanza en sus diversas formas analógicas, a las que luego nos referiremos, es refrenar el ímpetu del apetito (a diferencia de las formas de fortaleza, que sobre todo lo sostienen y promueven) para que no se aparte del bien de la razón. Santo Tomás usa a veces la palabra «represión», para referirse a esta función de la templanza. Esto no debe ser leído en clave psicoanalítica, como si la templanza promoviera la división de la persona en dos partes, una malvada y desordenada, a la que no se quiere mirar, y otra conciente y racional. Esto más que a la auténtica virtud de la templanza corresponde a su ausencia.[736] En cambio, lo característico del templado, como del que posee cualquier otra de las virtudes, es la de hacer el acto propio de esa virtud con *facilidad* y con *gozo*. El templado no es menos afectivo que el intemperante o el incontinente. Por el contrario, es más afectivo, cuando hay que serlo y como hay que serlo. Sólo que esta afectividad es luminosa, porque integrada plenamente en el dinamismo de una afectividad más profunda, la espiritual, propia de la voluntad acorde a la recta razón. En este sentido, más que dividir a la persona se la unifica desde su «centro más profundo», para usar la expresión sanjuanista. Si hablamos pues de un refrenar o reprimir, se trata en el fondo de un moderar el apetito para que no vaya más allá del medio fijado por la razón

La regla de la templanza, como virtud natural, es la de la necesidad de esta vida: «La templanza recibe la necesidad de esta vida como regla de las cosas deleitables de que usa; de tal modo que tanto use de ellas cuanto lo requiere la necesidad de esta vida.»[737] Esto no quiere decir una especie de rusticidad exagerada (con la que no se debe confundir la auténtica ascesis que caracteriza la templanza infusa), pues «lo conveniente» no es sólo lo que corresponde a la vida «animal», sino lo que es conveniente para un ser humano, en sus circunstancias sociales y culturales concretas,

---

cosas; y esto vale también para las virtudes cardinales. La manera ejemplar, divina de la templanza, dice entonces, "es la conversión del Espíritu a sí mismo."»

[736] Ver lo que diremos en breve sobre la continencia.

[737] *Summa Theologiae* II-II q. 141 a. 6 in c.

por lo que no se puede dar una regla *a priori* absoluta igual para todos sobre cómo ser templado.[738]

En la moderación de la templanza brilla en modo especial el orden de la razón, por lo cual por esta virtud la persona se hace «bella», en cuanto la belleza exige un orden y una proporción que pone la razón.[739] Estas personas son bellas, en su alma, y en sus manifestaciones exteriores (movimientos, palabras, modo de vestir, etc.), porque racionales y humanas, o incluso «divinas» es decir esclarecidas por la luz espiritual. Esta es una belleza espiritual, que es belleza en un sentido más hondo y radical que la corporal.[740]

Según Pieper, este orden de la templanza es más visible exteriormente que cualquier otra virtud:

> A las personas no se les nota en la cara si son justas o injustas. Al revés ocurre con la templanza o el desorden. Ambos gritan su presencia desde cualquier manifestación exterior del sujeto; se asoman en su risa, a sus ojos. Se les nota en la manera de andar o de estar sentado y hasta en los rasgos de su escritura.
> La templanza, como orden de la esencia del hombre, no puede ocultarse, como no se oculta el alma, ni nada de lo que es vida de dentro. Pues, como el alma es forma del cuerpo, salir a él y dejarse ver en él es algo que pertenece a su esencia.[741]

Esto se debe, al menos en parte, a que algunas partes potenciales de la templanza tienen que ver con aspectos exteriores, como los movimientos o el adorno.

B. La castidad, la abstinencia y la sobriedad

Según santo Tomás, la templanza se refiere principalmente a los placeres que provienen del sentido del tacto. El motivo es que este tipo de deleites son más vehementes, y por ello tienen más fuerza para arrastrar a la razón y a la voluntad. La causa de esta mayor vehemencia está en su naturalidad y necesidad. El tacto permite

---

[738] *Summa Theologiae* II-II q. 141 a. 6 ad 2.

[739] Por ello la «honestidad», por la que se ama lo bello como bien de la razón es una parte integral de la templanza; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 145 a. 4. Aristóteles mismo usa para referirse al «*bonum honestum*» la expresión «bello» (*kalós*). El Estagirita no dice nunca «moralmente bueno», sino «bello».

[740] *Summa Theologiae*, II-II q. 142 a. 2.

[741] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 295.

discernir lo que es primariamente importante para la subsistencia del individuo y de la especie (lo húmedo y lo seco, lo cálido y lo frío, lo duro y lo blando, etc.), de lo que se sigue un mayor dolor cuando se une a lo que contaría la naturaleza del organismo (llegando incluso a destruirlo), y un mayor placer cuando aquello que se toca es conveniente al mismo.[742]

Los mayores placeres «animales», es decir, según la parte sensitiva, son los venéreos y los de la comida, por lo que las dos partes principales de la templanza se refieren a la moderación del apetito sexual, por la virtud de la *castidad*, y del alimento y la bebida, por la *abstinencia* y la *sobriedad*. Empecemos por estas útlimas. A los placeres de la comida y la bebida se refiere la templanza principalmente en cuanto ligados al tacto, y sólo secundariamente en cuanto unidos al gusto, que no se dirige a lo que principalmente se refiere a la conservación del individuo, sino a ciertas cosas convenientes que la acompañan (aunque el gusto sea, en cierto sentido, una especie de tacto, según Aristóteles).[743] La abstinencia es la forma de templanza por la cual se hace un uso moderado de la comida, e incluso se la apetece moderadamente (por ello es virtud, y no un acto de continencia), mientras que por la sobriedad el apetito está igualmente bien dispuesto en el deseo y uso de la bebida. Se trata de desearlos y usarlos tanto cuanto es necesario para esta vida, en el sentido antes explicado. Ni más, ni menos. Esto no quita, por ejemplo, la utilidad del ayuno, que según santo Tomás pertenece incluso a la ley natural.[744] En cuanto a la sobriedad no se refiere a la mesura en el uso de cualquier tipo de bebida, sino de aquellas que pueden arrastrar a la razón, que son sobre todo las que tienen el poder de embriagar, lo que dificulta el uso de la razón aún más que el exceso en las comidas.[745] La gravedad del acto de embriagarse está en la perturbación de la razón. Por el mismo motivo se pueden considerar desordenados los abusos de otras sustancias, como las drogas, tema del que nos ocuparemos en el próximo capítulo.

---

[742] *Summa Theologiae* II-II q. 141 a. 4 in c.

[743] *Summa Theologiae* II-II q. 141 a. 5.

[744] *Summa Theologiae* II-II q. 147 a. 3 in c.

[745] *Summa Theologiae* II-II q. 149 a. 1 in c.

Sin embargo, la forma principal de templanza es la castidad, que se refiere a los placeres del sexo, que son los más intensos: «Los placeres venéreos son más vehementes y más oprimentes de la razón que los deleites de los alimentos. Por lo cual necesitan ser más castigados y refrenados, porque si se consiente a ellos, más crece por eso la fuerza de la concupiscencia y decae la fuerza de la mente.»[746] La castidad da fuerza a la mente, porque concentra las energías en las operaciones espirituales. Como todas las potencias radican en el mismo sujeto, la operación muy intensa de una de ellas (como las sexuales, que son intensísimas) debilita la operación de las otras. Por eso la lujuria produce la *caecitas mentis*. Por el contrario, la castidad da mayor penetración intelectual. Ésta parece la respuesta tomista a la idea freudiana de «sublimación». El sentido último de la castidad es, como ya adelantáramos el de poner orden en la sensualidad para abrirla al espíritu. Vistas las cosas con más profundidad se trata de quitar los impedimentos para que la mente reciba la luz espiritual, es decir de preparar a la contemplación.[747]

La castidad se refiere al acto venéreo mismo, mientras que la virtud auxiliar del *pudor* atiende a los actos que acompañan o siguen al acto venéreo (besos, caricias, etc.).[748] Aunque para santo Tomás estas virtudes que se refieren a las tendencias sexuales sean fundamentales en la estructura de una persona perfecta, sin embargo, no es un tema que lo obsesione. Tampoco desprecia el Aquinate el uso recto de la

---

[746] *Summa Theologiae* II-II q. 151 a. 3 ad 2.

[747] Leamos el siguiente pasaje en el que se conjuga el tema de la luz de la contemplación con el ya nombrado de la belleza espiritual. *Summa Theologiae* II-II q. 180 a.2 ad 3: «La belleza, como antes se dijo, consiste en cierta claridad y debida proporción. Ambas cosas se encuentran en modo radical en la razón, a la cual pertenece la luz que manifiesta, y ordenar en las otras cosas la proporción debida. Por eso, en la vida contemplativa, que consiste en el acto de la razón, se encuentra *per se* y esencialmente la belleza. Por eso sobre la contemplación de la sabiduría se dice en *Sab* 8: *llegué a ser apasionado de su belleza*. En las virtudes morales se encuentra la belleza en modo participado, en cuanto participan del orden de la razón. Y sobre todo en la templanza, que reprime los deseos que oscurecen más la luz de la razón. Por eso, la virtud de la castidad hace máximamente apto al hombre para la contemplación, en cuanto que los deleites venéreos deprimen muchísimo la mente hacia las cosas sensibles, como dice Agustín en el libro de los *Soliloquios*.»

[748] *Summa Theologiae* II-II q. 151 a. 4 in c.

sexualidad, que es propio de la castidad matrimonial[749], aunque cristianamente valore como superior la castidad perfecta o *virginidad*[750], que es la perfección de la castidad infusa. Esta valoración positiva de la sexualidad no quita tampoco que el Aquinate considere a la facultad y órganos sexuales como más dañados por el pecado original.[751] Al igual que Aristóteles, santo Tomás sabe que hay zonas corporales que están más ligadas con el placer, y por lo tanto, que en ellas puede originarse más frecuentemente el desorden. Dice el Estagirita: «El placer del tacto en el intemperante no afecta a todo el cuerpo, sino a ciertas partes».[752] El tema de las «zonas erógenas» no es ciertamente un descubrimiento freudiano. Lo propio de Freud es el error de juzgar la evolución de la personalidad según la evolución del placer en las distintas zonas erógenas. En el modo de considerar la sexualidad por parte del santo Tomás vemos una enorme diferencia con la perspectiva de Freud y el psicoanálisis. Mientras que para aquél la sexualidad es un aspecto más del carácter, por importante que sea, para Freud, aunque éste lo niege, y al menos en algunas de las obras más importantes de su primera etapa, éste parece ser, si no el único factor, sí el más determinante de la persona. De hecho, como acabamos de decir, las distintas fases del desarrollo humano (¡de la virtud, según Fromm!) están tomadas de lo que el «maestro de Viena» considera como las etapas más importantes de la evolución del placer sexual: fase oral, anal, fálica y genital. Esto

---

[749] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 232: «Para santo Tomás es una cosa evidente y natural que el sexo no es ni mucho menos un mal necesario, sino un bien. Esta postura suya está tan claramente expresada que cualquiera que lo haya leído, aunque sólo sea rápidamente, quedará definitivamente convencido. [...] Siguiendo a Aristóteles, dice exactamente que en el semen del varón hay algo divino. Para él es, pues, absolutamente claro, que el dar curso al apetito natural que brota del instinto sexual y gozar del placer que eso lleva consigo, lo mismo que el comer y el beber, es algo bueno, que no tiene en sí nada de pecaminoso ("*absque omni peccato*"); supuesto, naturalmente, que se realice según el orden y la medida que le corresponde, pues el sentido inherente a la potencia sexual, consistente en engendrar hombres que pueblen la tierra y el reino de Dios, es no solamente un bien, sino, como santo Tomás dice, un "bien preeminente".» El texto alegado por Pieper es II-II q. 153 a. 2.

[750] *Summa Theologiae* II-II q. 152 a. 4.

[751] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 83 a. 4.

[752] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, L. III, c. 10, 1118 b 6-8.

supone una modificación del auténtico centro de gravedad de la persona humana, que tiene su verdadero fin en la contemplación y fruición de la verdad.[753]

C. Templanza y autodominio

Aristóteles distingue muy claramente entre la virtud de la templanza y la *continencia* o autodominio (en griego, *enkráteia*). La primera consiste en una perfección del apetito concupiscible por la que se le hace a éste connatural -como una segunda naturaleza- apetecer los placeres y usar de ellos según el orden de la recta razón, lo que implica una cierta espontaneidad virtuosa en dicho apetito, que realiza con gozo, o al menos sin tristeza, y con facilidad los actos de templanza. En cambio, la segunda no supone el orden interior en el apetito concupiscible, sino sólo la recta intención de la voluntad y su firmeza en el resistir las pasiones desordenadas del concupiscible que, en sí mismo, tiende al placer contra el orden de la recta razón.

> Otros dicen que la continencia es por lo que alguien resiste los malos deseos, que son en él vehementes. Y de este modo toma la continencia el Filósofo en el l. VII de la *Ética*, y de este modo también es tomada [por Casiano] en las *Colaciones de los Padres*. De este modo, la continencia tiene algo de la razón de virtud, en cuanto la razón es afirmada contra las pasiones de tal modo que no sea arrebatada por ellas. Pero no alcanza a la perfecta razón de virtud moral, según la que también el apetito sensitivo se somete a la razón de tal modo que en él no surjan pasiones vehementes contrarias a la razón. Por eso el Filósofo dice, en el l. IV de la *Ética*, que *la continencia no es virtud, sino algo mixto*, en cuanto tiene algo de la virtud, pero le falta algo de ésta.[754]

La diferencia, como se ve, es enorme. En el caso de la templanza se da una armonía entre la *pars sensitiva* y la *mens*, gracias a la posesión del hábito de virtud por parte de aquélla. En el de la continencia, en cambio, el apetito sensitivo no está perfectamente en sintonía con el bien de la razón, por lo cual hay una guerra entre

---

[753] Una convincente crítica a esta absolutización freudiana de la sexualidad y su imprecisión en el uso de los términos fue dirigida por Alfred Adler: «Si traducimos el concepto de *libido* por el vasto y vago de *amor*, y manejamos los dos términos con habilidad, ampliándolos o achicándolos, según el caso, se podrá, si no explicar, al menos encerrar el devenir cósmico entero en los límites de la libido. De esta manera se logra suscitar la impresión de que todas las tendencias y todos los impulsos humanos están plenos de *libido*, siendo que, en verdad, no se hace más que encontrar en ellos lo que previamente se había introducido» [A. ADLER, *El carácter neurótico*, 15].

[754] *Summa Theologiae* II-II q. 155 a. 2 in c.

ambos, pero que vence el espíritu por la firmeza de la voluntad. Se trata de una *inmadurez afectiva* que debe ser superada con la formación de la virtud en sentido veradero y propio.

> El concupiscible está dispuesto del mismo modo en quien es continente y en el que es incontinente, porque en ambos prorrumpe en malos deseos vehementes. Por eso es manifiesto que la continencia no está en el concupiscible como en su sujeto. Igualmente, también la razón está dispuesta del mismo modo en ambos, pues tanto el continente como el incontinente tienen la recta razón, y en ambos, cuando no están en un estado pasional, juzga que no hay que seguir los deseos ilícitos. La primera diferencia entre ellos está en la elección, porque el continente, aunque padezca vehementes concupiscencias, sin embargo elige no seguirlas, por la razón; pero el incontinente elige seguirlas, a pesar de que sean contrarias a la razón. Por eso la continencia debe estar, como en sujeto, en aquella fuerza del alma cuyo acto es la elección. Y ésta es la voluntad, como antes se dijo.[755]

Hablaremos más adelante de un segundo par: el de la *incontinencia* y la *intemperancia*. En la primera, aunque se conoce con la razón el bien, y se prefiere hacerlo, cuando el apetito sensitivo -que no está ordenado desde adentro por la virtud- es dominado por la pasión, la voluntad cede y se obra contra el bien de la razón. Es una forma de inmadurez afectiva mayor que la del continente, pues mientras que éste está firme en su intención de mantenerse en el bien de la razón, aquél no lo está, sino que cede a sus impulsos desordenados, sobre todo si son repentinos y no le permiten deliberar. La intemperancia, sin embargo, es peor. No se trata en este caso de un dominio repentino de la razón por una fuerte pasión, sino de una inclinación habitual viciosa, por la cual la persona tiende a hacer los actos de intemperancia con facilidad y gozo, con el consentimiento (explícito o tácito) de la voluntad. En el próximo capítulo analizaremos en detalle el mecanismo de estas dos formas fundamentales de desorden afectivo.

Por analogía, se habla también de continencia no sólo en los placeres del sentido del tacto, que debería moderar la templanza propiamente dicha, sino también en los objetos de otras virtudes. Así, por ejemplo, se puede hablar de una continencia en la ira, en el deseo de honores, etc., en la medida en que uno, careciendo de la virtud correspondiente en el apetito sensitivo de que se trate (concupiscible o irascible), no se

---

[755] *Summa Theologiae* II-II q. 155 a. 3 in c.

deja llevar por una pasión desordenada -es decir, contraria al bien de la razón-, como un temor, una tristeza, un ataque de ira, etc. En los extremos opuestos entre las continencias e incontinencias en estas pasiones se encuentran las virtudes y los vicios correspondientes, estados habituales y permanentes que configuran el carácter.

En este sentido general, el estado de virtud perfecta corresponde a la normalidad y madurez de la vida afectiva; la continencia implica la inmadurez afectiva, aunque también la intención firme de mejorar y de no ceder a la rebelión de la sensualidad; la incontinencia es una forma de inmadurez no sólo de la afectividad sensible, sino también de la voluntad, débil en su intención del bien de la razón; finalmente, el vicio es no sólo un estado de inmadurez afectiva[756], sino un estancamiento en ese estado, una anomalía permanente y estructural que implica, junto al desorden habitual de los apetitos sensuales, una intención desviada respecto del auténtico bien humano.

Hay también otra forma especial de continencia por analogía, que es la continencia «bestial o patológica», cuya explicación supone principios que todavía no hemos presentado, pero que es necesario tener presente desde ahora, porque es centralísima en el tema que nos ocupa. Como veremos, Freud confunde la continencia de tendencias normales, con la continencia patológica y de este modo termina borrando completamente las fronteras entre la afectividad normal y la perversa.

Finalmente, la confusión entre virtud y continencia es característica de la ética moderna, y desembocó en la oposición entre moral y psicología, que ya explicamos. Así, el moralista se ocuparía de hacer que las personas se «comporten bien», más allá de sus inclinaciones afectivas o de la felicidad, mientras que el psicólogo ayudaría a que la persona se reconcilie con sus propias tendencias afectivas (esencialmente perversas), reprimidas por la moralidad. El redescubirmiento del verdadero sentido de la templanza, da la clave para resolver esta falsa dicotomía.

D. Otras virtudes «refrenantes» de la afectividad

---

[756] Por lo cual el pecado de intemperancia es un «vicio pueril», es decir, infantil; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 142 a. 2.

La virtud de la templanza estrictamente considerada es la que se refiere a los placeres más fuertes o vehementes, los del sentido del tacto, que tienen que ver con la conservación individual y la reproducción de la especie. Sin embargo, santo Tomás admite otras formas, o «partes», de la templanza. Aunque estas virtudes no tengan necesariamente en común con la templanza en sentido estricto el sujeto de inherencia (el apetito concupiscible) ni la misma materia (los placeres del tacto)[757], sin embargo son consideradas como pertenecientes a la templanza porque comparten con ella el «modo», es decir, su formalidad, que consiste en refrenar o moderar (las pasiones o los actos).

> En la asignación de las partes de las virtudes se atiende sobre todo a la semjanza en el modo de la virtud. El modo de la templanza, por el cual es principalmente alabada, es el refrenar o reprimir el ímpetu de alguna pasión. Por eso todas las virtudes refrenantes que, o reprimen el impulso de alguna afección, o moderan una acción, se ponen como partes de la templanza.[758]

Santo Tomás distingue así dos grandes grupos de virtudes de la afectividad: el primero de ellos gira en torno a la virtud de la que estamos tratando aquí, la *templanza*. La templanza en sentido primero es, como dijimos, la castidad, la sobriedad y la abstinencia, que moderan el uso y deseo desordenado de los placeres más intensos, que son los venéreos, los de la comida y los de la bebida. Pero secundariamente, hay otras virtudes que se refieren a otras pasiones menos vehementes y que pueden residir en otros apetitos, que comparten la formalidad de la templanza, que es el refrenar el apetito. A estas virtudes las llama santo Tomás «virtudes refrenantes» de los afectos o «moderadoras» de las acciones. De ellas trataremos aquí. Un segundo grupo de virtudes del carácter gravita en torno a la virtud de la fortaleza. Estas virtudes no buscan refrenar el apetito, sino reforzarlo e impulsarlo para que resista el mal y acometa el bien arduo. R. Simon[759] las llama «virtudes activantes» y que podríamos llamar también «afirmantes» e «impelentes».

Es común en la psicología hodierna, hablar de «pulsiones» en vez de pasiones. Este término es insuficiente, pues no todas las pasiones son «impulsivas» (*per modum impulsionis*), es decir empujan -a buscar un bien particular-, sino que algunas de ellas

---

[757] *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 4 ad 2.
[758] *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 4 in c.
[759] R. SIMON, *Moral*, Herder, Barcelona 1981[4].

retraen (*per modum retractationis*) -de un mal o de un bien difícil-.[760] A las primeras las refrenan de excesos contra la razón la templanza y sus derivados. A las segundas las sostiene la fortaleza.

Por su parte, lo característico de la virtud de la justicia, que no versa sobre las «pasiones», sino sobre las «acciones» es la «igualdad».[761]

Tratando de las partes de la templanza, pues, santo Tomás distingue dos virtudes que coinciden con ella en el refrenar o moderar: la *mansedumbre* (junto con la clemencia) y la *modestia*. La primera se refiere a la moderación en la ira, que luego de las concupiscencias del tacto ofrece una gran dificultad de moderación, mientras que la modestia se refiere a la moderación en todas las otras cosas, por lo que toma como nombre lo que es común a todas las formas de templanza la «moderación» .[762]

La mansedumbre y la clemencia son dos virtudes que el Doctor Humanitatis trata juntamente porque están emparentadas, aunque sean diversas.[763] La mansedumbre tiene cierta excelencia entre las virtudes emparentadas con la templanza, porque tranquiliza la afectividad haciendo al hombre dueño de sí, liberando al intelecto para respetar[764] y contemplar la verdad.[765] El tema de la

---

[760] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 1 in c.

[761] *Summa Theologiae* II-II q. 157 a. 3 in c: «Se asignan las partes de las virtudes principales según que las imitan en algunas materias secundarias, en cuanto al modo, del que depende principalmente la alabanza de la virtud, de la que recibe su nombre. Como el modo y nombre de la justicia consiste en cierta *igualdad*; de la fortaleza en cierta *firmeza*; de la templanza en cierto *refrenar*, en cuanto refrena los deseos vehementísimos de los deleites del tacto.»

[762] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 160 a. 2 in c.

[763] *Summa Theologiae* II-II q. 157 a. 1 in c : «Como se dice en el l. II de la *Ética*, la virtud moral *se refiere a las pasiones y acciones*. Las pasiones interiores son principios de las acciones exteriores, o impedimento de ellas. Por eso las virtudes que moderan las pasiones en cierto modo concurren al mismo efecto con las virtudes que moderan las acciones, aunque difieran por su especie. [...] Por la pasión de la ira alguien es incitado a provocar una pena mayor. Pero a la clemencia corresponde directamente la disminución de los castigos, para lo cual alguien se puede ver impedido por un exceso de ira. Por eso, la mansedumbre, en cuanto refrena el impulso de la ira, concurre al mismo efecto con la clemencia. Pero difieren entre sí, en cuanto la clemencia modera la punición exterior, mientras que la mansedumbre disminuye la pasión de la ira.»

[764] *Summa Theologiae* II-II q. 157 a. 4 ad 1.

[765] *Summa Theologiae* II-II q. 157 a. 4 in c.

clemencia, en cuanto modera las acciones exteriores, se halla conectado íntimamente con el de la justicia, que trataremos más adelante, y con las relaciones interpersonales en general. Por eso dice santo Tomás: «la moderación del ánimo proviene de cierta dulzura afectiva, por la cual alguien aborrece todo lo que puede entristecer a otro.»[766] Lo que no impide la severidad, cuando la recta razón lo dicta.[767] Luego veremos una forma de desorden patológico que va más allá de la inclemencia misma (la *saevitia*), que goza con producir un sufrimiento a otro, sin tener como motivo la punición de una ofensa recibida.

Luego tenemos la *modestia*, que no es tanto una sola virtud, cuanto el nombre genérico para todo el resto de formas análogas de templanza.[768] «La templanza modera lo que es más difícil de refrenar, pero la modestia las cosas que en esto son medianas.»[769] Santo Tomás pone las siguientes formas de modestia, según las cosas que hay que moderar:

> Éstas parecen ser cuatro. La primera es el movimiento del alma hacia alguna excelencia, que es moderado por la *humildad*. La segunda es el deseo de lo que pertenece al conocimiento, y esto es moderado por la *estudiosidad*, a la que se opone la *curiosidad*. La tercera, pertenece a los movimientos y acciones corporales, de modo que se hagan en modo decente y honesto, tanto las que se hacen en serio, como las que se hacen por juego. La cuarta es la que corresponde a la apariencia exterior, como los vestidos y cosas por el estilo.[770]

De la humildad trataremos especialmente, dada su importancia estructural en la conformación del «edificio» de las virtudes. Las otras formas de virtud muestran cómo la virtud humaniza todas las dimensiones de la personalidad. En particular es interesante la humanidad que demuestra el Aquinate -con Aristóteles- al considerar al juego, la diversión y el buen humor como parte de la vida y, por lo tanto, ingredientes del carácter virtuoso.[771]

E. La humildad

---

[766] *Summa Theologiae* II-II q. 157 a. 3 ad 1.
[767] *Summa Theologiae* II-II q. 157 a. 2 ad 1.
[768] *Summa Theologiae* II-II q. 160 a. 2 ad 2.
[769] *Summa Theologiae* II-II q. 160 a. 2 in c.
[770] *Summa Theologiae* II-II q. 160 a. 2 in c.
[771] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 168 aa. 2-4.

Esta virtud modera el «apetito de la propia excelencia», que es un bien arduo. Por lo tanto, se trata de refrenar el movimiento del apetito irascible (y la voluntad), especialmente en cuanto a la pasión de la *esperanza*: «La humildad modera la esperanza o confianza en sí mismo [*spem vel fiduciam de seipso*].»[772] Por esta moderación, represión o refrenar, la humildad es parte de la templanza, con la que comparte el modo, como hemos ya explicado.[773]

Como en tantas otras virtudes, es necesario comenzar con una purificación en el lenguaje de las deformaciones que se han introducido en el modo de comprenderla. La humildad muchas veces se confunde con una actitud de pusilanimidad y de autorreproche obsesivo y masoquista, que ve en uno sólo lo bajo y que termina en una serie de síntomas que conforman el «complejo de inferioridad». Esto no tiene nada que ver con la auténtica humildad, sino que más bien es un vicio contrario a la misma.[774]

Es verdad que, como enseña santo Tomás, la humildad está íntimamente conectada con el *conocimiento de sí mismo*, en particular de los propios defectos.

> A la humildad corresponde que uno se modere para no buscar lo que lo supera. Para esto es necesario que uno conozca eso en que es deficiente de la proporción de aquello que excede su poder. Por eso el conocimiento de los propios defectos pertenece a la humildad como cierta regla directiva del apetito.[775]

Pero si este conocimiento implica, evidentemente, reconocer los propios defectos, no supone sin embargo negar lo que en uno hay de perfección. El humilde no es un obsesivo de lo bajo. Si percibe lo que es defectuoso es porque tiene una sensibilidad especial para lo que es excelente y perfecto, y percibe su inadecuación a ello. Por eso sabe también reconocer lo bueno en sí mismo y en los demás. El humilde no se somete a los demás en lo que éstos tienen de defectuoso, sino que obedece a los

---

[772] *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 2 ad 3.
[773] *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 4 in c.
[774] Cf. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 276-277: «En todo el tratado de Santo Tomás sobre la humildad y la soberbia no se encuentra ni una frase que diera pie a pensar que la humildad pueda tener algo que ver, como tampoco lo tiene ninguna otra virtud, con una constante actitud de autorreproche, con la depreciación del propio ser y de los propios méritos o con una conciencia de inferioridad.»
[775] *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 2 in c.

otros en cuanto descubre en ellos algo perfecto de lo que él carece, algo de Dios. Sometiéndose a los otros en cuanto participantes de una perfección, el humilde se somete a Dios, Perfección por esencia, fuente de toda perfección.[776]

Se trata en el fondo de una disposición positiva de la afectividad respecto del verdadero orden en el grado de perfección, por el que se reconoce con objetividad el propio carácter creatural, que uno no está en la sima de la realidad, sino que Dios es su centro y cumbre. Esto tiene el efecto de producir una auténtica armonía en toda la personalidad, que se estructura según el verdadero orden de los bienes. Por el contrario, la rebelión a este orden, por la soberbia, es causa de grandísimos males para la propia personalidad, como veremos.

La humildad es por eso como el fundamento del «edificio» de nuestro carácter: «Como el conjunto ordenado de las virtudes se compara por cierta similitud a un edificio, así también lo que está primero en la adquisición de las virtudes es comparado al fundamento, que es lo que está a la base del edificio.»[777] En efecto, por la humildad «máximamente se remueve el impedimento de la salud humana, que consiste en que el hombre tienda a las cosas celestiales y espirituales, para lo cual está impedido cuando se esfuerza por engrandecerse en las cosas de la tierra.»[778] Esta forma de templanza es como el principio que permite el desarrollo verdadero de todas las otras virtudes. Por eso, aunque dependa del conocimiento de sí mismo, al mismo tiempo la objetividad de este conocimiento está garantizada por la virtud de la humildad, que permite ver en uno aún aquellas cosas que son malas o dolorosas o difíciles de reconocer. Por el contrario, si esta virtud falta, también el conocimiento de sí mismo tiende a falsearse y deformarse, como veremos más adelante.

Esta virtud fue escasamente conocida por los filósofos paganos, incluso Aristóteles, al menos explícitamente, pues «el Filósofo quería tratar de las virtudes en cuanto se ordenan a la vida social, en la que la sujeción de un hombre a otro es determinada según el orden de la ley, por eso está contenida en la justicia legal. Pero la humildad, como virtud especial, se refiere sobre todo a la sujeción del hombre a Dios, por la cual humillándose también se sujeta a los otros.»[779] Esto no significa negar una dimensión natural y adquirida de la virtud de la humildad, que sin embargo se obtiene

---

[776] *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 3 in c.

[777] *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 5 ad 2.

[778] *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 5 ad 4.

[779] *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 1 ad 5.

principalmente y con real profundidad con el don de la gracia. En cuanto depende del propio esfuerzo, la virtud de la humildad se adquiere y progresa según diversos grados de profundidad: desde una humildad más exterior hacia una humildad interior: «El hombre llega a la humildad de dos modos. Primero y principalmente, por el don de la gracia. Y así, lo interior precede a lo exterior. Pero además, por el esfuerzo humano, por el cual el hombre primero cohibe lo exterior y más adelante llega a extirpar la raíz interior».[780]. Según este proceso se pueden distinguir distintos grados de humildad.

Por eso, aunque la humildad esté en la base de la estructura del carácter virtuoso, y en este sentido sea la primera virtud, en cierto sentido está también al final, pues en su perfección última supone el desarrollo de las otras virtudes. La soberbia profunda que anida en el alma del hombre caído por el pecado original, que adquiere diversas sutilísimas formas, es el último morbo que se vence.[781] Comprobaremos al tratar de los vicios la centralidad caracterológica de la soberbia «principio» de todos ellos.

5. La afirmación y el impulso del ánimo

A. La capacidad de resistir, la «resiliencia» y la «fortaleza yoica»

El despliegue de la propia personalidad no es algo descontado, ni fácil. Esta dificultad es proporcional a la grandeza del bien que se quiere conseguir. Por eso es necesario desarrollar la virtud de la *fortaleza*, que tiene como objeto el bien difícil de alcanzar (*bonum arduum*).

En la psicología contemporánea existe la costumbre de distinguir de la *tendecia sexual*, que ha acaparado ilegítimamante para sí todo lo que antes se incluía bajo la potencia más general del apetito concupiscible, la *agresividad*, que podemos acercar al

---

[780] *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 6 ad 2.

[781] Como dice un autor de fines de la Edad Media, comentando a Casiano: «Nuestro octavo y último combate es contra el espíritu de soberbia. Esta enfermedad, aunque sea última en la lucha contra los pecados, y se ponga al final en cuanto al orden, es la primera en cuanto al origen temporal. Ella es una bestia ferocísima y se encuentra en todas las que nombramos, tentando grandemente a los perfectos, devorando con un mordisco más feroz a los que están dispuestos para la consumación total de la virtud.» (Dionisio el Cartujo, *De Institutis SS. Patrum*, l. XIII, c.1).

apetito irascible, y que en Freud es además *tendencia a la destrucción*, y nacería de la *pulsión de muerte*.

Si bien la fortaleza es una virtud del apetito irascible, éste no se reduce a la tendencia a la destrucción. En primer lugar porque en última instancia el apetito irascible no busca destruir todo e indiscriminadamente (mientras que el Eros buscaría reunir y construir unidades superiores), sino sólo lo que se presenta como un *mal*. Y esto, en orden a un bien superior, el bien arduo. Por naturaleza la impugnación del mal se orienta a alcanzar el bien y no al revés, como en la visión regresiva característica de Freud.

Por otro lado, el aspecto esencial de la fortaleza no es tanto el *agresivo*, la destrucción del mal contrapuesto al bien perseguido, cuanto sobre todo el de *resistir* y *sostener* en el bien. La fortaleza, que forma el carácter en su aspecto irascible, fortalece a la persona, fortalece al yo, para mantenerse en el bien hasta las últimas consecuencias. El concepto actualmente de moda de «resiliencia» parece emparentado por este motivo con la virtud clásica de la fortaleza.[782]

Hemos señalado ya otro defecto de la visión psicoanalítica: ésta sólo habla de «pulsiones», mientras que en realidad no todas las pasiones «impulsan» o empujan, sino que algunas retraen. Justamente, a la fortaleza y a las virtudes «fortificantes» corresponde consolidar e impulsar el apetito para que no se retraiga (por la tristeza, el temor, la desesperación) contra el orden de la razón.

Dicho esto, es necesario comenzar aclarando *qué no es* la virtud de la fortaleza, para que resalte mejor su verdadera naturaleza. Ésta puede ser confundida al menos con tres formas de «fortaleza» que pertenecen a otros órdenes: la *fuerza física* (al orden del cuerpo), la *fuerza de voluntad* (al apetito racional) y la *fortaleza yoica* (al orden de las representaciones del sentido interno).

La diferencia entre fortaleza física y virtud de la fortaleza es clara. La primera consiste en el vigor corporal, por el cual «se superan y repelen los obstáculos

[782] Cfr. C. S., TITUS, *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*, Catholic University of America Press, Washington, 2006.

corporales».[783] La segunda, que se llama fuerza o fortaleza por su semejanza con la primera, pertenece en cambio al alma: «se habla de fortaleza del alma por semejanza con la fortaleza corporal».[784] Se trata entonces de «superar y repeler» los obstáculos psíquicos, especialmente el temor. Uno podría ser fuerte corporalmente y no serlo anímicamente. Lo que no quita que una determinada constitución corporal no pueda inclinar más fácilmente a la virtud de la fortaleza, como se ha explicado en general al tratar del temperamento: «Pues no es contra la razón de virtud que por su constitución natural alguien tenga una inclinación natural a una virtud».[785]

Más difícil parece la distinción con la fuerza de voluntad, al punto que se podría pensar que son lo mismo. De hecho, algunas afirmaciones del Aquinate podrían darlo a entender, p. ej.: «a la virtud de la fortaleza pertenece remover el impedimento que retrae la voluntad de seguir a la razón».[786] Sin embargo, si se analiza bien esta afirmación, y se ve su contexto, se descubre que este «impedimento» no reside en la voluntad misma, sino en el apetito irascible, pues «que alguien se retraiga de algo difícil corresponde a la razón de temor», que es una pasión de dicho apetito. Por lo tanto el sujeto de la virtud de la fortaleza no es la voluntad, sino el apetito irascible, y su materia son los temores (y las audacias): «la fortaleza se refiere a los temores y las audacias, cohibiendo los temores y moderando las audacias.»[787] No hay que confundir pues la fortaleza del irascible con la de la voluntad. Se puede hablar de fortaleza o firmeza en la voluntad, por dos motivos: o porque algo de la virtud de la fortaleza, la firmeza en el bien de la razón, está presente en todas las virtudes, tanto del irascible como del concupiscible y de la voluntad[788], o en cuanto por fortaleza se entiende la *continencia*. Hemos ya explicado que por la continencia la voluntad resiste firmemente los impulsos de la pasionalidad vehemente desordenada. Pero no es esto lo que santo Tomás entiende por fortaleza como virtud especial.

---

[783] *Summa Theologiae* II-II q. 123 a. 1 in c.
[784] *Ibidem*, ad 3.
[785] *Ibidem*.
[786] *Summa Theologiae* II-II q. 123 a. 3 in c.
[787] *Ibidem*.
[788] *Summa Theologiae* II-II q. 123 a. 2 in c.

En algunas líneas de psicoanálisis se habla de una «fortaleza yoica», que sería un criterio fundamental para la determinación de la «salud psíquica».[789] No parece tratarse, sin embargo, de la auténtica virtud de la fortaleza, por lo mismo que no se trata del auténtico yo. La «fortaleza yoica» del psicoanálisis, aunque se refiera a la facultad de resistir -las «frustraciones»[790], las «situaciones de *stress*»[791]-, no parece ser la fortaleza personal, sino la capacidad del «complejo del yo» psicoanalítico de evitar la desestructuración y descomposición que podrían producir los traumas, las frustraciones y la emergencia de lo inconsciente. Tener un yo fuerte, en este sentido, no significa necesariamente serlo en realidad. La firmeza de la imágen que uno se ha hecho de sí mismo puede ser un signo de algo distinto, como de falta de autocrítica y presunción.[792] Pues «algunos hacen a veces un acto exterior de virtud sin tenerla, por otra causa que la virtud».[793] Y la disgregación de este yo puede ser una manifestación

---

[789] Cf. H. FRANTA, *Psicologia della personalità. Individualità e formazione integrale*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1982, 92: «Secondo gli studiosi della *Psicologia dell*'Io, la funzione di promuovere l'equilibrio flessibile delle dinamiche nel bios individuale compete all'istanza dell'Io. Quando questo compito è realizzato da un Io-forte (Glover, 1974, 76ss; Balint, 1974, 92ss; Hartmann, 1975) o da un Io-intatto (Blanck, 1968), l'individuo possiede la funzionalità ottimale o salute psichica; quando invece tale compito è realizzato da un Io-debole, che non riesce a svolgere la funzione integrativa delle dinamiche relazionali, si verifica la disfunzione della psiche.»

[790] Cf. A. STAGNITTA, *La fondazione medievale della psicologia*, 65: «Il concetto e il termine moderno di "frustrazione" è stato elaborato da Freud e dalla scuola psicoanalitica (Adler, Jung, Fromm, Lacan, Lewis, Dollard, Musatti...). Con esso si vuole designare uno stato psico-fisiologico di insoddisfazione o delusione, irritazione e perplessità prodotto da un avvenimento interno o esterno alla persona. Esso impedisce, ostacola o interrompe il proseguimento di un atto tendente a soddisfare un bisogno.» Según este autor, en el contexto del pensamiento de santo Tomás la frustración correspondería a la pasión de la tristeza; *ibidem*, 67: «Ma tutto ciò che è contristante, per il fatto che impedisce o interrompe una pulsione o attività (*motus*) dell'affettività (*appetitus*), è definito dalla moderna psicologia "un ostacolo o evento frustrante che modifica la condotta del soggetto".»

[791] Cf. H. FRANTA, *Psicologia della personalità*, 100: «A questo riguardo Glover (1974, 89s) specifica: "La capacità di aver sopportato situazioni di stress (*Belastrung*) nel passato è, dal punto di vista clinico, di notevole interesse, se si tratta della valutazione della presente forza o debolezza dell'Io. [...]".»

[792] Esto se ve en que, según Glover, signo del Yo fuerte es «estar libre de sentimientos de ansiedad y de sentimientos de culpa» (*ibidem*, 101).

[793] *Summa Theologiae* II-II q. 123 a. 1 ad 2.

negativa pasajera de un proceso interno positivo, como es el de la adquisición de la verdadera virtud.[794]

Por otro lado, es posible, como dicen los psicólogos, que la personalidad corra el riesgo de no desarrollarse normalmente si no recibe de la madre en la primera infancia esa «confianza básica» que le da el sentirse amado y sostenido afectivamente.[795] Sin embargo, si esto contribuye no sólo a la «fortaleza yoica» psicoanalítica sino también a la disposición del irascible en orden a la verdadera fortaleza, sin embargo no la produce necesariamente, es una predisposición positiva para la auténtica fortaleza del yo que, como virtud verdadera no se puede formar sin la elección. Muchas veces, como dice santo Tomás, la «experiencia» hace que algunos parezcan fuertes sin serlo realmente.[796] Las experiencias positivas de la infancia son necesarias, pero no suficientes para ser personas fuertes.

Como dijimos, la firmeza del yo, aún suponiendo que se tratara del yo profundo, no se refiere todavía a la fortaleza como virtud específica, sino que es común a toda virtud. Dice santo Tomás: «El nombre de virtud se puede tomar en dos sentidos: uno, según que comporta cierta firmeza del ánimo.[797] Y de este modo es una virtud

---

[794] En este sentido, Rudolf Allers pone en guardia contra la confusión de la virtud de resistir en el bien con la de resistir a cualquier cambio, la «fidelidad a sí mismo» mal comprendida: «Tal es la equivocación fundamental del subjetivismo, operante de un modo tan nocivo en tantas actitudes: dejar de ver los valores que están fuera de la persona por atender exclusivamente al indudable valor propio de aquélla. Dentro de este contexto cae también el concepto de *fidelidad a sí mismo*. Esta lealtad significa un valor, sólo en el caso de ser una fidelidad a valores positivos. Pero, de suyo, sin tener en cuenta los valores que en ella se pretenden o quieren conservar, esa lealtad no es nada. [...] La fuerza y esa fidelidad a la persona propia no son, pues, consideradas en sí mismas, ideales del carácter dignos de aprecio. Únicamente tienen sentido y valor cuando se refieren a otros valores.» [R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 194-195].

[795] Cf. J. BOWLBY, *Una base segura. Aplicaciones clínicas de una teoría del apego*, Paidós, Buenos Aires 1989; R. SPITZ, El *primer año de vida del niño*, Fondo de Cultura Económica, México 1995.

[796] Es el caso, dice el Aquinate siguiendo a Aristóteles, de los soldados profesionales, que por poseer una técnica de lucha, y sobre todo por la experiencia de varias batallas, se muestran menos temerosos ante la guerra, pero no porque tengan la auténtica virtud de la fortaleza.

[797] El término «ánimo», que santo Tomás utiliza tantas veces, equivale generalmente al apetito irascible. Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 129 a. 1 arg. 1: «*Animus* autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in III *de Anima*, ubi Philosophus dicit quod in sensitivo appetitu est *desiderium* et *animus*,

general, o mejor dicho, una condición de toda virtud».[798] La característica de toda virtud es obrar con firmeza y constancia. A esta *firmitas* de carácter efecto de la virtud y del hábito se opone la *infirmitas animae*[799] propia del incontinente, como veremos.

En un sentido más estricto, sin embargo, «se puede entender la fortaleza según que comporta la firmeza de ánimo para resistir y repeler esas cosas en las que es muy difícil tener firmeza, es decir, en los peligros graves.»[800] La virtud de la fortaleza es, sin duda, la auténtica «fortaleza yoica», y consiste también en la capacidad de resistencia a las «frustraciones», y de no claudicar ante ellas, de conservar lo más personal que es la tendencia al bien, un bien elevado y arduo, aún a riesgo de morir. En realidad, aún cuando la fortaleza a la que se refieren los psicoanalistas radicara realmente en el apetito, y no se identificara con una red de *intentiones*, sin embargo no se trataría todavía de la virtud de la fortaleza, sino a lo sumo de alguna de sus formas analógicas. Pues no se trata de resistir cualquier tipo de frustración, sino la más fuerte de todas, de resisitir ante la muerte, en una circunstancia en que morir es «bello», como diría Aristóteles: desde el punto de vista natural, la guerra; desde el sobrenatural, el martirio.[801]

La fortaleza tiene dos actos: *afirmar* o *resistir* (*sustinere*) y *agredir* (*aggredi*). Santo Tomás considera como principal el primero de estos actos, por ser el más difícil, y por ello la fortaleza consiste sobre todo en resistir el mal, antes que en acometer el bien arduo. Junto a la fortaleza en sentido estricto, está la virtud de la *paciencia*. Ésta se refiere también a la capacidad de resistir los males, pero no los más grandes, sino los que cotidianamente se contraponen a la virtud. El impaciente, en este sentido, es una persona tímida, porque sucumbe ante la menor dificultad.[802]

---

idest concupiscibls et irascibilis.»

[798] *Summa Theologiae* II-II q. 123 a. 2 in c.

[799] *Ibidem*, a.1 ad 1.

[800] *Summa Theologiae* II-II q. 123 a. 2 in c.

[801] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 123 a. 4 et q. 123.

[802] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 136. Aunque la fortaleza tiene como materia sobre todo los *temores*, mientras que la paciencia se refiere principalmente a las *tristezas*. Si Stagnitta está en lo cierto, ésta sería la capacidad de resistir las frustraciones. Y, en verdad, la paciencia es un neto signo de madurez personal.

B. Confianza en sí mismo y magnanimidad

Además de la paciencia, santo Tomás pone otras varias virtudes que son como partes (integrales o potenciales) de la fortaleza.[803] Nos detendremos especialmente en la virtud de la *confianza* (*fiducia*), de la que Aristóteles ha hecho un amplio desarrollo con interesantísimos detalles caracterológicos en el libro IV, c. 3 de la *Ética Nicomáquea*, y que santo Tomás ha sabido entender en profundidad.

Como dijimos, el apetito concupiscible no necesita sólo ser reforzado para resistir el mal, sino también activamente dirigirse a los grandes bienes, los bienes arduos. Esto requiere una grandeza de carácter que los griegos llamaban «*megalopsychés*» (grandeza del alma) y los latinos «*magnanimitas*».[804] El magnánimo es el que tiene un ánimo generoso para emprender las más grandes cosas («*animum habet ad aliquem magnum actum*»[805]), y no tiene nada que ver con una desordenada «voluntad de poder» o de superioridad sobre los demás. Pues, como dice Aristóteles, «el magnánimo parece ser el que se juzga digno de grandes cosas, y que de hecho es digno».[806] Si es digno de cosas pequeñas, y así se juzga, no es magnánimo sino «discreto», mientras que el que se juzga digno de cosas que lo superan es «presuntuoso», «vanidoso» o «hinchado». Si hemos entendido bien la verdadera esencia de la humildad, veremos que ésta no es contraria a reconocer lo que de excelente hay en uno, sino que consiste más bien en colocarse en el puesto que a uno le corresponde realmente, lo que siempre implica saber que hay mucho por encima de uno, principalmente Dios, y que uno no posee todas las perfecciones.[807]

El magnánimo parece buscar la excelencia de la virtud. Por eso dice Aristóteles, «la magnanimidad muéstrase como cierto bello orden de las virtudes, pues las hace

---

[803] *Summa Theologiae* II-II q. 128 a. unicus in c.

[804] Para santo Tomás, aquí «animus» no quiere decir simplemente «alma», sino «apetito irascible», como ya hemos explicado antes.

[805] *Ibidem*.

[806] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, L. IV, c. 3, 1123 b 1-4.

[807] *Summa Theologiae* II-II q. 129 a. 3 ad 4: «La magnanimidad hace que el hombre *se considere digno de las cosas grandes* según la consideración de los dones que posee de Dios; como si tiene una gran fuerza de ánimo la magnanimidad hace que tienda a las obras perfectas de la virtud; y lo mismo se debe decir del uso de cualquier otro bien, como de la ciencia o la fortuna. Pero la humildad hace que uno se desprecie según la consideración de los propios defectos.»

mayores y no se da sin ellas. Por lo cual es difícil ser con verdad magnánimo, pues es imposible serlo sin nobleza moral.»[808] Ésta es la razón por la que, en su famosa descripción caracterológica de la personalidad del magnánimo, Aristóteles parece presentar el máximo del ideal griego de perfección humana.

Hemos dicho anteriormente que la magnanimidad es llamada por Cicerón «confianza» -«*fiducia*», en latín-. El magnánimo aspira a lo grande porque tiene confianza en sus propias capacidades, «esperanza en sí mismo» («*spem in seipso*»), dice santo Tomás, «aunque debajo de Dios» («*tamen sub Deo*»), lo que lo diferencia del presuntuoso.[809]

Ésta no es una presuntuosa confianza absoluta en sí mismo, que excluya la humildad o la confianza en los otros. El hombre no se basta a sí mismo para hacer todo el bien. En primer lugar, depende de Dios en todos los bienes (naturales y sobrenaturales) que posee: «Todo hombre necesita del auxilio divino».[810] Esto se transparenta ya en lo que dice sobre la ayuda del «amigo más poderoso», que es el mismo argumento que utiliza en otro lado para probar que el hombre tiene como fin último a Dios; no porque pueda llegar a él por sus propias fuerzas, sino porque «lo que podemos por los amigos lo podemos en cierto modo por nosotros mismos».[811] En este

---

[808] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l. IV, c. 3, 1124 a 1-4.
[809] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 128 a. unicus in c. Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 129 a. 6 in c: «El nombre de *fiducia* parece provenir de *fides* [*fe*]. A la fe pertenece creer en algo y creerle a alguien. La confianza pertenece a la esperanza, según aquello de *Jb* 11: *Tendrás confianza porque habrá esperanza*. Por eso el nombre de confianza parece significar principalmente que uno concibe una esperanza porque cree las palabras de alguien que promete un auxilio. Pero como se llama fe también a una opinión vehemente, sucede que uno opine vehementemente no sólo a partir de lo que otro ha dicho, sino también a partir de lo que en otro se considera. Por lo que también se puede llamar confianza aquello por lo que alguien concibe una esperanza luego de considerar algo. A veces en sí mismo, como cuando alguien, viéndose sano, confía que vivirá mucho tiempo; y a veces en otro, como cuando alguien, considerando que un amigo suyo es poderoso, tiene confianza en que será ayudado por él. Se dijo antes que la magnanimidad propiamente dicha es sobre la esperanza de algo arduo. Por lo tanto, como la confianza implica cierta esperanza fuerte proveniente de alguna consideración que produce una vehemente opinión de que puede realizar un bien, por eso la confianza pertenece a la magnanimidad.»
[810] *Ibidem* ad 1.
[811] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 5 a. 5 ad 1.

caso el amigo es Dios, que da la gracia. El verdadero magnánimo no confía en sí mismo separadamente de Dios, sino que confía en la fuerza que Dios mismo da. Además, es necesario confiar en los otros hombres pues un hombre solo no se basta a sí mismo para vivir.[812] Esta confianza en los otros no es excluída, sino supuesta en la magnanimidad, porque las virtudes son conexas, y no se puede ser magnánimo sin ser humilde.

Querríamos señalar un último aspecto de la importancia del otro respecto de la confianza. Hemos mencionado anteriormente lo que los psicólogos llaman «confianza básica». Santo Tomás muestra, como vimos, la conexión entre «*fiducia*» y «*fides*». Uno tiene confianza en lo que otro dice. Y el niño comienza conociendo sus propios valores y capacidades porque sus padres, especialmente su madre que es «la que más ama»[813], se los hacen ver y confirman. Esto supone la confianza misma de los padres, conectada a su vez con la esperanza, en la posibilidad del desarrollo del ser del niño. J. Pieper pone mucho el acento en este «confirmar al amado en la existencia» propio del amor, poniéndolo en relación con los conocidos estudios psicológicos de R. Spitz y de E. Fromm.[814] Según el filósofo alemán, en la raíz de esto está el amor creativo de Dios, con el que el amante, en este caso los padres, contribuye haciendo florecer el ser del amado.[815] Esto nos enlaza con el tema del amor de amistad, del que nos ocuparemos en este mismo capítulo, más adelante.

---

[812] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 129 a. 6 ad 1.

[813] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 27 a. 1.

[814] Especialmente El *primer año de vida del niño*, de Spitz, y El *arte de amar*, de Fromm.

[815] Desde esta perspectiva, critica este autor, con penetración, la visión freudiana del sentimiento de culpa como basada sobre el temor de perder el amor del padre; cf. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 456-457: «Y llegados a este punto podemos ya recordar aquellas frases de Freud en las que se habla de "la parte que tiene el amor en el nacimiento de la conciencia" y del "mal"realizado, a causa de lo cual estamos "amenazados con la pérdida del amor". Freud dice que en todo "sentimiento de culpabilidad" está en juego el "miedo de perder el amor"; el miedo de no ser ya amado por ese poder supremo. ¿Por qué "supremo poder"? Al intentar dar una respuesta a esta pregunta se le escapa a Freud la gran ocasión que se le había presentado al plantear tan bien la cuestión; ya que entiende ese "supremo poder" como "el padre mítico de las edades primitivas", el cual, proyectado en la conciencia individual y colectiva *vía* complejo de Edipo, produce, como su Super-Ego, tanto el miedo como el sentimiento de culpa; una reacción que, según las propias teorías de Freud, es naturalmente ciega e irracional, de la que hay que liberarse

Una segunda característica del magnánimo, muy cercana a la anterior, es la *seguridad*. Santo Tomás la explica del modo siguiente: «La seguridad implica cierta perfecta quietud del ánimo respecto del temor; como la confianza comporta cierta firmeza de la esperanza.»[816] No se trata de carecer de todo temor, sino de aquél que es contrario a la recta razón. El pusilánime es una persona extremadamente insegura y tímida, que carece de confianza en sí mismo -y a veces en los demás-, mientras que el presuntuoso no teme lo que tendría que temer, es decir, buscar lo que lo supera.

Por esta seguridad, el magnánimo es una persona abierta en sus pensamientos y sentimientos: «Es también una necesidad para él ser abierto en sus odios y en sus amistades, porque esconder sus sentimientos es propio del que tiene miedo. Más le preocupa al magnánimo la verdad que la opinión, y hablar y obrar a plena luz. Y porque todo lo tiene en poco, habla con franqueza y veracidad, salvo en lo que dice por ironía, pues en su trato con el vulgo es irónico.»[817]

Siendo un rasgo interior, sin embargo, la magnanimidad y sus condiciones se manifiestan en los modos exteriores. Aristóteles lo describe así: «El movimiento del magnánimo según se cree, debe ser lento; su voz grave; su hablar reposado. No tiene prisa, en efecto, el que por pocas cosas se afana, ni es vehemente el que nada tiene por

---

mediante una reinstauración de la conciencia y el psicoanálisis. / Lo que con eso se pretende es evidente: emancipación de la dependencia de la ilusión de querer ser amados y, con ello, del miedo de perder el amor. Claro que no se niega lo que con las mismas investigaciones de Freud quedó demostrado: que, por ejemplo, el conflicto en la relación con el padre tiene una enorme importancia para el desarrollo anímico, para la formación de la conciencia, para el nacimiento y la proliferación neurótica de sentimientos de culpabilidad. Pero ¿de verdad *ésta* es la explicación definitiva y última de la vivencia interior del sentirse culpable? ¿Qué ocurriría si nuestra existencia fuera realmente algo idéntico con el desear ser querido y amado no por la figura ancestral y primitiva de un padre imaginario, sino por alguien absolutamente real y supremo, por ejemplo el Creador mismo? ¿Y cómo lo explicaría Freud si en el fondo ese sentirse culpable ("pecado") fuera realmente, por lo que de nuestra parte supone, un defecto del ser, resistencia contra aquel creativo ser querido y amado, en el que literalmente consiste nuestra existencia?»

[816] *Summa Theologiae* II-II q. 129 a. 7 in c.

[817] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, l. IV, c. 3, 1124 b 26-31.

grande. La voz aguda y la velocidad vienen de lo contrario.»[818] Santo Tomás explica de esto modo la razón de tales rasgos:

> Los movimientos del cuerpo se diversifican según los diversas conocimientos y afectos. Y por eso sucede que a la magnanimidad le sigan determinados accidentes sobre los movimientos corporales. Pues la velocidad del movimiento proviene de que un hombre atiende a muchas cosas, que se apresura a cumplir. Pero el magnánimo tiende sólo a las cosas grandes, que son pocas, pero que requieren gran atención; por eso tienen movimientos lentos. De modo semejante, la voz aguda, y la velocidad, corresponden sobre todo a los que quieren discutir de todo, cosa que no corresponde a los magnánimos, que no se entrometen sino en las cosas grandes. Y como las predichas disposiciones de los movimientos corporales convienen a los magnánimos según el modo de sus afecciones, por eso también se encuentran tales condiciones naturalmente en los que están orgánicamente dispuestos a la magnanimidad.[819]

Con esta última afirmación nos pone santo Tomás delante de los límites de la observación exterior de la conducta. Algunos pueden tener estos movimientos de los magnánimos por su constitución, y no por la virtud misma. Por otro lado, los presuntuosos pueden tener las mismas características como afectadas, sin poseer la verdadera magnanimidad.

6. Virtudes sociales y relaciones interpersonales

A. Carácter social, virtudes políticas y justicia legal

El carácter humano no tiene sólo una faceta individual, de la que nos hemos ocupado hasta ahora, sino también una social, de enorme importancia. No nos interesa aquí sólo ese aspecto imaginativo-afectivo que depende de la cultura, tradición, georgrafía, clima, historia, etc., lo que hoy se suele llamar «el imaginario social», y que corresponde al *experimentum*, del que ya hemos dicho suficiente. Nos proponemos en cambio tratar del aspecto verdaderamente social del carácter, de la *virtud política*, aspecto realmente esencial, que no siempre ha sido bien comprendido por los psicólogos contemporáneos. Según la concepción tradicional, de la que santo Tomás forma parte, el hombre es un «animal social» (*zoón politikón*). Esto conlleva que la formación de su carácter debe implicar la relación con la sociedad.

---

[818] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l. IV, c. 3 1125 a 12-15.

[819] *Summa Theologiae* II-II q. 129 a. 3 ad 3.

Para Freud, que sigue no sólo a Hobbes, sino sobre todo a Nietzsche, el hombre es naturalmente antisocial, y sólo una ley impuesta por la fuerza desde el exterior lo obliga a la socialización, a través de la represión e interiorización de sus impulsos destructivos que constituye el Superyó.

> Derecho y fuerza son hoy para nosotros antagónicos, pero no es difícil demostrar que el primero surgió de la segunda, y retrocediendo hasta los orígenes arcaicos de la Humanidad observar cómo se produjo ese fenómeno, la solución del enigma se nos presenta sin esfuerzo.[820]

Así como hay un Superyó individual, habría también un Superyó cultural.

> La analogía entre el proceso cultural y la vía evolutiva del individuo puede ampliarse en un aspecto sustantivo. Es lícito aseverar, en efecto, que también la comunidad plasma un superyó, bajo cuyo influjo se consuma el desarrollo de la cultura. Para un conocedor de las culturas humanas sería acaso una seductora tarea estudiar esta equiparación en sus detalles.[821]

En este sentido, la crítica freudiana de la sociedad occidental se extiende a toda cultura posible, porque por naturaleza la civilización estaría fundada sobre la represión.[822] De todos modos, es especialmente la sociedad cristiano-occidental la que, según Freud, padece una «neurosis cultural», como se ve de las referencias a la moral

---

[820] S. Freud, «El porqué de la guerra», en *Obras*, vol. 3, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, 3208. Por eso, a Freud se le impone la solución elitista; *ib*., 3213-3214: «El hecho de que los hombres se dividan en dirigentes y dirigidos es una expresión de su desigualdad innata e irremediable. Los subordinados forman la inmensa mayoría, necesitan una autoridad que adopte para ellos las decisiones, a las cuales en general se someten incondicionalmente. Debería añadirse aquí que es preciso poner mayor empeño en educar una capa superior de hombres dotados de pensamiento independiente, inaccesibles a la intimidación, que breguen por la verdad y a los cuales corresponda la dirección de las masas dependientes. No es posible demostrar que los abusos de los poderes del Estado y la censura del pensamiento por parte de la Iglesia, de ningún modo pueden favorecer esta educación.»

[821] S. Freud, «El malestar en la cultura», 136-137.

[822] E. Fromm, «Implicaciones humanas del izquierdismo instintivista», en H. Marcuse, *La vejez del psicoanálisis*, Proceso, Buenos Aires 1971, 46-47: «Es efectivamente verdad que Freud era un crítico de la sociedad, *pero su crítica no era la de la sociedad capitalista contemporánea, sino de la civilización en cuanto tal*. Para Freud, la felicidad es la satisfacción del instinto sexual, especialmente del deseo de un libre acceso a todas las mujeres disponibles. Según él, el hombre primitivo tropieza con muy pocas restricciones para satisfacer estos deseos fundamentales. Por otra parte puede dar libre curso a su agresividad. Es la represión de estos deseos la que permite el progreso constante de la civilización y acarrea, al mismo tiempo, el aumento del número de neuróticos.»

cristiana en el contexto de la cita sobre el Superyó cultural (Cristo como «ideal del yo» del la cultura, la moral cristiana del amor al prójimo, etc.)[823], que termina así:

> El modo de abordaje que se propone estudiar el papel de un superyó en las manifestaciones del desarrollo cultural promete todavía, creo, otros conocimientos. Me apresuro a concluir; pero me resulta difícil evitar la cuestión. Si el desarrollo cultural presenta tan amplia semejanza con el del individuo y trabaja con los mismos medios, ¿no se está justificado en diagnosticar que muchas culturas -o épocas culturales-, y aún posiblemente la humanidad toda, han devenido «neuróticas» bajo el influjo de las aspiraciones culturales?[824]

En cambio, para santo Tomás, como decíamos, en línea con Aristóteles, el hombre es un animal social y, si bien es necesario que adquiera una virtud que lo ordene al bien común (la justicia, que perfecciona la voluntad), cosa que no sucede con su bien individual natural, al que tiende espontáneamente[825], sin embargo esto no es algo que se le agregue desde afuera reprimiendo sus impulsos destructivos, sino algo que responde a su naturaleza de ser, en cierto modo, parte del todo social. Esto no significa ignorar, como veremos, la tendencia humana al pecado y la injusticia, que sólo se sana, contrariamente a cuanto piensa Freud, ingresando en una comunidad de orden superior, la comunidad de los santos, que no se confunde necesariamente con sus realizaciones históricas deficientes.

Sin dudas entre los psicólogos contemporáneos uno de los que más ha subrayado la conexión entre el carácter individual y la estructura social ha sido Erich Fromm.[826] Para este autor, el sentido esencial de la estructura caracterial está determinado por la sociedad. Él habla de un *carácter social* y lo define del modo siguiente: «El *núcleo esencial de la estructura del carácter de la mayoría de los miembros de*

---

[823] *Ibidem*, 137ss.
[824] *Ibidem*, 139.
[825] Cf. Q. *De Virtutibus in Communi*, a. 5, in c.
[826] Cf. J.-C. FILLOUX, *La personalidad*, EUdeBA, Buenos Aires 1987, 55: «Los trabajos de Sullivan, Fromm, Karen Horney y Kardiner, unánimemente, conceden ya una primerísima importancia al determinante social; además, con ellos la sociedad deja de ser únicamente un órgano de represión y de coerción para ser un *conjunto de instituciones* cuyos efectos sobre la personalidad, lejos de ser solamente negativos e inhibitorios son, al contrario, positivos y creadores.»

un grupo; núcleo que se ha desarrollado como resultado de las experiencias básicas y los modos de vida comunes del grupo mismo.» [827]

Ésta no es sino la relectura neo-marxista y neo-psicoanalítica, hecha con mucha conciencia de ello por Fromm, de una concepción que tiene sus orígenes en la antigua Grecia con los estudios de Platón y Aristóteles sobre las leyes de la *pólis* y su papel formativo del carácter, concepción que se halla presente también a su manera en santo Tomás, al tratar de las «virtudes políticas». Estas leyes pueden ser escritas o ser simplemente consuetudinarias. Ambas conforman lo que los autores contemporáneos llaman la «cultura».[828] Según Aristóteles, el legislador debe poner el máximo empeño en la elaboración de las leyes, porque éstas ayudan o impiden en gran medida el desarrollo del carácter.

De acuerdo a las distintas formas de organización social, tenemos distintas maneras de formación y expresión de las virtudes, y también de los vicios. Según Aristóteles, «nadie pondrá en duda que el legislador debe poner el mayor empeño en la educación de los jóvenes. En las ciudades donde no ocurre así, ha resultado en detrimento de la estructura política, porque la educación debe adaptarse a las diversas constituciones, ya que el carácter peculiar de cada una es lo que suele preservarla, del mismo modo que la estableció en su origen: el espíritu democrático, por ejemplo, la democracia, y el oligárquico, la oligarquía; y el espíritu mejor, en fin, es la causa de la mejor constitución.»[829] Un ejemplo de desviación caracterial en base a la forma de gobierno lo pone santo Tomás al tratar de los vicios a los que inclina un gobierno tiránico.

---

[827] E. FROMM, *El miedo a la libertad*, 263-264.

[828] Cf. J.-C. FILLOUX, *La personalidad*, 56: «Ahora bien, la "cultura" se define precisamente como un conjunto de normas, valores, *standards* de comportamiento, que traducen el "modo de vida" del grupo.»; *Ibidem*, 57: «Uno de los pioneros de la antropología cultural, M. J. Herskovitz, dice muy claramente: "Una cultura es el modo de vida de un pueblo, en tanto que una sociedad es el conjunto organizado de individuos que siguen un determinado modo de vida; más simplemente, una sociedad se compone de individuos; la manera en que éstos se comportan constituye su cultura.»

[829] ARISTÓTELES, *Política*, l.VIII, c.1 1337 a 12-19. Para Aristóteles, entre las clases sociales es la clase media la que con menor dificultad alcanza la virtud; *ibidem*, l. IV, c. 9, 1295 b 4-23.

> Por eso sucede que, cuando los presidentes, que deberían inducir a sus gobernados a la virtud, envidian la virtud de sus súbditos y en cambio la impiden, se encuentran pocos virtuosos bajo un gobierno tiránico. [...] Pues es natural que los hombres, alimentados por el terror, degeneren en un ánimo servil, y se hagan pusilánimes para toda obra viril y dificultosa. Lo que se constata experimentalmente en los países que durante mucho tiempo fueron gobernados tiránicamente.[830]

Fromm pone de manifiesto que los cambios en la estructura social no siempre van acompañados de los correspondientes cambios en las virtudes que configuran el carácter de los miembros de esa sociedad, por lo cual se produce un «retraso», no sirviendo ya esa modalidad de virtudes para la nueva situación práctica.[831]

El mismo fenómeno de desfasaje entre la organización política y el carácter de los ciudadanos había sido notado con anterioridad por Arsitóteles, en el libro IV de la *Política*.

> Mas no debe ocultársenos lo que en muchas partes acontece, y es que por más que la constitución no sea legalmente democrática, de hecho hay un gobierno democrático a causa del carácter del pueblo y los hábitos en que ha sido imbuido; y de manera semejante, a la inversa, puede en otros pueblos ser la constitución igualmente democrática, pero inclinarse de hecho a la oligarquía por dichos hábitos y costumbres. Y esto ocurre sobre todo después de alteraciones constitucionales, porque los reformadores no pasan inmediatamente a otro régimen, sino que al principio se contentan con asegurarse pequeñas ventajas sobre el partido contrario, de suerte que la legislación antigua se mantiene en vigor, por más que el poder esté en manos de quienes han consumado la reforma política.[832]

---

[830] *De Regimine Principum ad Regem Cypri*, l. I, c. 3.

[831] E. FROMM, El *miedo a la libertad*, 270: «Antes o después, sin embargo, se produce un *retraso* [lag]. Mientras todavía subsiste la estructura del carácter tradicional, surgen nuevas condiciones económicas con respecto a las cuales los rasgos de ese carácter ya no son útiles. La gente tiende a obrar de conformidad con su estructura de carácter, pero pueden ocurrir dos cosas: sus mismas acciones dificultan sus propósitos económicos o bien los individuos ya no hallan oportunidades suficientes que les permitan obrar de acuerdo con su "naturaleza". Un ejemplo de lo que señalamos puede hallarse en la estructura caracterológica de la vieja clase media, especialmente en países como Alemania, dotados de una rígida estratificación social. Las virtudes propias de esa clase -frugalidad, ahorro, prudencia, desconfianza- disminuyeron cada vez más su utilidad en el mecanismo económico moderno en comparación con nuevas virtudes, tales como la iniciativa, la disposición a asumir riesgos, la agresividad, etc.»

[832] ARISTÓTELES, *Política*, l. IV, c. 5, 1292 b 12-21.

El papel de la educación, según Fromm, sería el de preparar al individuo para el rol que le tocará desempeñar en una sociedad determinada.

> La función social de la educación es la de preparar al individuo para el buen desempeño de la tarea que más tarde le tocará realizar en la sociedad, esto es, moldear su carácter de manera tal que se aproxime al carácter social; que sus deseos coincidan con las necesidades propias de su función.[833]

La familia sería la transmisora por excelencia de los valores de una sociedad dada.

> Los padres no solamente aplican las normas educativas de una sociedad que les es propia, con pocas excepciones, debidas a variaciones individuales, sino que también, por medio de sus propias personalidades, son portadores del carácter social de su sociedad o clase. Ellos transmiten al niño lo que podría llamarse la atmósfera psicológica o el espíritu de una sociedad simplemente con ser lo que son, es decir, representantes de ese mismo espíritu. *La familia puede así ser considerada como el agente psicológico de la sociedad.*[834]

El problema de la concepción de Fromm, en lo que se refiere al tema que nos ocupa, podemos sintetizarlo en cuatro puntos:

1) En primer lugar, no parece reconocer que el hombre, aún desde el punto de vista natural, no es sólo una parte de la sociedad, y que su bien no es absolutamente idéntico al de la misma. Por eso, las variaciones de los caracteres individuales no son meras variaciones de un núcleo fundamental, que sería el carácter social.

> No es el mismo el bien del hombre en cuanto es hombre y en cuanto es ciudadano.
>
> Pues el bien del hombre en cuanto es hombre es que la razón se perfeccione en el conocimiento de la verdad, y los apetitos inferiores sean regulados por la regla de la razón; porque el hombre tiene el ser bueno porque es racional. Pero el bien del hombre en cuanto es ciudadano es que se ordene según la sociedad en cuanto a todas las cosas. Por esto dice el Filósofo en el l. III de la *Política* que

---

[833] E. FROMM, El *miedo a la libertad*, 271.

[834] *Ibidem*, 272. Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l.X, c.9, 1180 b 4-7: «Así como los preceptos legales y las costumbres tienen vigencia en las ciudades, así también las admoniciones y hábitos paternos la tienen en los hogares, y tanto más cuanto que intervienen el parentesco y los beneficios, como quiera que por naturaleza los hijos están dispuestos a amar y obedecer a sus padres.»

> no es lo mismo la virtud del hombre en cuanto es bueno y del hombre en cuanto es buen ciudadano.[835]

2) Aún desde el punto de vista social, Fromm no parece llegar a reconocer el carácter central estructurante de la virtud de la justicia, ni parece distinguir claramente vicios y virtudes sociales, y los límites de la relatividad de las mismas. Alfred Adler, en cambio, que fue el primer autor contemporáneo de psicología en llamar la atención sobre la importancia de los factores sociales en la formación y deformación del carácter, parece acercarse más a la concepción tradicional con su idea del «sentimiento de comunidad» (que más tarde llamó «interés social») como criterio de normalidad caracterial: es normal quien se desarrolla en sentido no egoísta, poniendo sus fuerzas al sevicio de la comunidad.

Josef Pieper, luego de Rudolf Allers, ha llamado la atención sobre la proximidad entre las concepciones de la *psicología individual* adleriana y la ética tomista, y en particular sobre la relación entre sentimiento de comunidad y virtud de la justicia.

> Todavía una palabra sobre la relación entre objetividad y sentimiento de comunidad o, en lenguaje tomista, entre prudencia y justicia. Lo primero que habría que decir es que la ética tomista coincide con la psicología individual -además de en el «realismo» y el «intelectualismo»- en una tercera teoría general: en la teoría de la naturaleza social del hombre. El hombre es para santo Tomás no sólo un todo y una persona (*tota in se et sibi*) sino también parte de un todo (*pars communitatis*). De esto se sigue que esta necesidad de vinculación a una comunidad en hombres moralmente buenos, no solamente debe llegar al reconocimiento, sino al acto.[836]

Efectivamente, según el Aquinate, la virtud de la justicia tiene un papel fundamental en la estructuración de los aspectos naturales del carácter, es decir, de las virtudes morales, que por eso se llaman *virtudes políticas*. En particular, la *justicia legal* o *general*, que ordena los actos de las demás virtudes, no a las relaciones de intercambio entre los individuos, como la justicia particular en sus diversas formas (conmutativa y distributiva), sino al *bien común* mismo.

---

[835] Q. *De Virtutibus in Communi*, a. 9, in c.

[836] J. PIEPER, «Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik», en *Der katolische Gedanke*, (1932) 80.

> Decimos que la justicia legal es una virtud general, es decir, en cuanto ordena los actos de las otras virtudes a su fin, lo que es mover por imperio todas las otras virtudes. Pues, como la caridad puede ser llamada virtud general, en cuanto ordena los actos de todas las virtudes al bien divino, así también la justicia legal, en cuanto ordena los actos de todas las virtudes al bien común.[837]

Como el sentimiento de comunidad de Adler, también la justicia legal de Aristóteles y santo Tomás encierra en sí toda la virtud, pues encamina todas y cada una de ellas no sólo hacia sí mismo sino hacia el bien común. La justicia legal supone la posesión de todas las virtudes, que operan para el bien común.[838]

Por ordenar todos los aspectos parciales de la personalidad al bien común, la justicia legal juega el papel de guía fundamental en la estructuración natural del carácter, aunque siempre deba ir acompañada de la virtud de la *equidad* (*epikeia*)[839], y aún ser dirigida por ella, que inclina a cumplir la esencia de la ley, es decir su ordenación al bien común, más allá de su formulación positiva (pues la ley natural misma no admite excepciones[840]), y es la que le da verdadera elasticidad a la virtud de la justicia en las distintas circunstancias, evitando el «retraso». Esto se debe a que la equidad no se funda sobre lo justo legal, como la justicia general, sino sobre lo justo natural, que es el fundamento de aquél. La justicia es análoga; la *epikeia* es principal respecto de la justicia legal: «A veces algo se predica de muchos según una única razón, como animal del caballo y de la vaca; pero a veces según un antes y un después, como ente se predica de la substancia y del accidente. La *epikeia*, por tanto, es parte de la justicia tomada comunmente, como cierta justicia existente, como dice el Filósofo en el l. V de la *Ética*. Por lo que es evidente que la *epikeia* es parte subjetiva de la justicia. Y de ella se predica la justicia antes que de la legal; pues la justicia legal es dirigida según la *epikeia*. Por lo que la *epikeia* es como la regla superior de los actos humanos.»[841] De este

---

[837] *Summa Theologiae* II-II q. 58 a. 6 in c.

[838] Cf. *In* V *Ethicorum*, l. 2.

[839] Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L. V, c. 10.

[840] Cf. I. Andereggen, «La ley y la gracia según santo Tomás de Aquino», 341-416; especialmente, 381-397.

[841] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 120 a. 2 in c. La relación entre justicia general y equidad es análoga a la que se da entre las virtudes cognoscitivas «sínesis» y «gnome», partes potenciales de la prudencia; *ibidem*, q. 51 a. 4 in c.

modo, el criterio último no es la ley positiva, ni las costumbres de una determinada sociedad, sino la naturaleza humana misma.

3) En cuanto dependiente de la virtud de la justicia general, no es automático que quien vive bajo una determinada constitución tenga un determinado carácter, sin que esto signifique negar el rol pedagógico (positivo o negativo) de las leyes.

4) Pero, sobre todo, como hemos anteriormente señalado, la concepción inmanentista de Fromm encierra al hombre, no sólo en la sociedad, sino también en el orden meramente natural. El hombre no sólo pertenece a la sociedad humana, sino también a la Sociedad celeste, como dice el Doctor Angélico.

> El hombre no sólo pertenece a la ciudad terrestre, sino que participa también de la Jerusalén celeste, cuyo rector es el Señor y los ciudadanos, los ángeles y todos los santos, sea que reinen en la gloria y descansen en la patria, o que todavía peregrinen en la tierra [...]. Para que el hombre sea partícipe de esta ciudad, no alcanza su naturaleza, sino que a esto es elevado por la gracia de Dios.[842]

B. El amor y la amistad

Para bien o para mal, el amor juega un papel fundamental en la concepción tomasiana de la formación de la personalidad. El modo de estructurarse del carácter depende radicalmente del amor, en particular del amor de sí, como veremos, y de lo que uno ama para sí -el fin-, pero también del amor que otros nos tienen, del cual se derivan para nosotros los más grandes beneficios. También la psicología contemporánea, en particular el psicoanálisis, suele poner de relieve la importancia del amor en la formación y en la deformación de la personalidad. Pero lo hace generalmente en forma unilateral, no teniendo en cuenta los diversos niveles de amor que se pueden encontrar, sin respetar la analogía, por lo cual cae fácilmente en la equivocidad, que para nada favorece la claridad del discurso científico.[843]

Por lo tanto hagamos las distinciones pertinentes:

---

[842] Q. *De Virtutibus in Communi*, a.9, in c.

[843] Cf. E. Pavesi, «"Appetitus" in san Tommaso e pulsione in Sigmund Freud», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. 3. Antropologia tomista*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, 360.

1) Para comenzar, pues, hay que hacer algunas aclaraciones. Para santo Tomás, el «amor» es análogo. Uno es el amor espiritual, otra la pasión del amor, otro el apetito natural. El amor natural es la tendencia natural de toda cosa a su fin o bien; la *pasión* del amor es el primer movimiento de complacencia del apetito concupiscible en el bien de los sentidos, el bien deleitable, que desencadena todas las otras pasiones, tanto las que se dirigen a conseguir el bien, como las que a rechazar el mal; el amor espiritual es un acto propio de la voluntad, potencia de la parte intelectiva, inmeterial. Es a éste último nivel que nos encontramos ahora, pues del amor natural no corresponde tratar aquí, y del sensitivo hemos hablado al tratar de la templanza.

2) Uno es el *amor de benevolencia*, otro el *amor de concupiscencia*. Por el primero queremos a alguien, por el segundo, queremos algo, pero no por sí mismo, sino para alguien. De éstos el más importante es el de benevolencia, pues el amor de concupiscencia siempre se ordena al amor personal, de otro o de sí mismo: «Se dice que uno ama el bien que quiere para sí, y a sí mismo, para el que quiere el bien. [...] Pero ambos se reducen al amor de sí. Pues por esto un hombre apetece los bienes y escapa de los males, porque se ama.»[844] Cada vez que queremos un bien, lo queremos para alguien. En el querer algo siempre está envuelto un sujeto al que ese bien está destinado, o uno mismo, o alguien con quien conformamos una cierta unidad. Por el amor de benevolencia queremos al otro, no como un bien útil o placentero para nosotros -es decir con amor de concupiscencia-, sino que queremos el bien para él.

3) Además de la benevolencia hay otras dos formas de amor, que no son todavía la amistad en sentido estricto: la *beneficencia* y la *concordia*. La primera brota evidentemente de la benevolencia: se trata de hacerle a alguien un beneficio. La segunda es, como su nombre lo indica, una coincidencia del «corazón» respecto de importantes cosas prácticas. Hay concordia cuando dos o más personas o sociedades están de acuerdo sobre las grandes líneas de acción. Es lo que Aristóteles llama la «amistad política». Este acuerdo práctico no excluye diferencias en pequeñas cosas prácticas, o desacuerdos en temas especulativos.

---

[844] *Summa Theologiae* I-II q.77 a.4 ad 3.

4) Finalmente, tenemos el amor en su sentido más fuerte: el *amor de amistad*. En éste nos detendremos aquí especialmente, dada su importancia en orden al tema tratado: porque la amistad verdadera supone la plenitud de la virtud, y la relación de amor con otra persona virtuosa. Así, en la amistad culmina el desarrollo de una personalidad plena.[845]

Dijimos que Santo Tomás distingue dos tipos fundamentales de amor: el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia. El primero es por el cual queremos algo como un bien para nosotros. El segundo, por el que queremos un bien para una persona. La amistad en sentido fuerte supone este segundo tipo de amor.846

Así pues, el primer requisito para que el amor sea de amistad es la benevolencia, querer el bien para el otro. Pero este amor no basta si es unidireccional. Para que haya amistad se necesita que ambos se amen con este amor, el amor de benevolencia recíproco. Si el amor es sólo de uno hacia otro, o si ambos se aman pero sólo uno de ellos lo hace con amor de benevolencia, mientras que el otro, con amor de concupiscencia, no hay amistad verdadera. Evidentemente si ambos lo hacen con amor de concupiscencia, tampoco la hay, porque así no se ama al otro, sino al otro para uno mismo. Sin embargo, aunque la amistad se funde en la benevolencia recíproca no se reduce a ella, sino que va más allá. No se trata sólo de querer el bien para el otro, sino de quererlo como se lo quiere para uno mismo. Santo Tomás presenta de este modo la diferencia entre el simple querer el bien a alguien y el amarlo, sea con pasión que con verdadero amor de amistad:

> Se llama propiamente benevolencia el acto de la voluntad por el que queremos el bien para otro. Este acto de la voluntad difiere del amor actual tanto según que está en el apetito sensitivo, como

---

[845] El tema del amor de amistad, al que la mayor parte de la psicología contemporánea ve como un ideal utópico, ha sido reintroducido gracias al famoso libro de Erich Fromm *The art of loving*. Aún sin llamarlo con este nombre, es al amor de amistad al que se refiere el contenido del libro, que en muchos pasajes se inspira clarísimamente en Aristóteles.

[846] *Summa Theologiae* II-II q. 23 a. 1 in c: «Como dice el Filósofo en el l. VIII de la *Ética*, no cualquier amor tiene el carácter de amistad, sino sólo el amor que tiene benevolencia, es decir, cuando amamos a alguien de tal modo que queremos el bien para él. Pero si no queremos el bien para la cosa amada, sino que su mismo bien lo queremos para nosotros, como decimos que amamos el vino o los caballos o cosas por el estilo, no hay amor de amistad, sino de concupiscencia; pues es ridículo decir que uno tenga amistad con el vino o con los caballos.»

en el apetito intelectivo, que es la voluntad. Pues el amor que está en el apetito sensitivo es cierta pasión. Toda pasión inclina a su objeto con cierto ímpetu. Pero la pasión del amor tiene la característica de que no surge repentinamente, sino por un asiduo conocimiento de la cosa amada. Por eso el Filósofo en el l. IX de la *Ética*, mostrando la diferencia entre la benevolencia y el amor que es pasión, dice que la benevolencia *no tiene tendencia y apetito*, es decir ningún impulso de inclinación, sino que sólo por el juicio de la razón el hombre quiere el bien para alguno. Igualmente, tal amor nace de la costumbre, mientras que la benevolencia nace repentinamente, como nos sucede con los púgiles que pelean, cuando queremos que uno venza al otro.

Pero el amor que está en el apetito intelectivo también difiere de la benevolencia. Pues implica una cierta unión afectiva del amante y el amado. En cuanto el que ama estima al amado como formando una unidad consigo mismo, o parte de sí mismo, y así se mueve hacia él. Mientras que la benevolencia es un acto simple de la voluntad por el que queremos un bien para alguno, aunque no se presuponga esa unión afectiva con él.[847]

Así, hay que distinguir, por un lado el amor pasional; por otro el voluntario, que puede ser sin unión afectiva (benevolencia) o con ella (amistad). Muchos malentendidos proceden de confundir todas estas formas de amor. Como diremos, el amor de amistad se funda sobre el amor a sí mismo, pues el amigo es «otro yo» (*alter ipse*).[848] Por la amistad amamos al amigo no sólo como «un yo», como una persona (y no como algo que me sirve), lo que es propio de la benevolencia, sino como otro yo mismo. Y aquí nos referimos al yo en el sentido fuerte de santo Tomás. Sin embargo, la imagen que uno tiene de sí, influye en el modo de amar a los otros, porque siempre amamos al otro sobre la base del amor a nosotros mismos. Si consideramos que lo principal en nosotros es el placer sensible, y lo amamos para nosotros, querremos lo mismo para el amigo. Aunque es lícito preguntarse si esto es una verdadera amistad, como también si es verdadero amor a sí mismo.

Siguiendo al Estagirita, santo Tomás distingue dos géneros de amistades: 1) en sentido estricto, la amistad supone la igualdad entre el amante y el amado. Cuando ésta se da tenemos tres especies de amistad: la amistad honesta, la amistad útil y la amistad deleitable. 2) Cuando hay disparidad entre quienes se aman, hablamos analógicamente

---

[847] *Summa Theologiae* II-II q. 27 a. 2 in c.

[848] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 28 a. 1 in c.

de amistad, como también antes de justicia, como en el amor a los padres, Dios o algún otro gran benefactor (un maestro, etc.).[849]

C. El amor paterno y su papel en la formación del carácter

Entre todas las formas de amistad, una a la que se le reconoce especialmente el papel de «fundamento» de nuestro desarrollo personal es la amistad *con* los padres, y *entre* los padres.

Aristóteles habla de una forma especial de amistad, que es la «amistad por parentesco». El fundamento de esta forma de amistad está en los padres:

> La amistad por parentesco, aunque ostentando multitud de formas, depende toda ella, como de su principio, de la afección paterna, porque los padres quieren a sus hijos como a parte de sí mismos, y los hijos a los padres como a la fuente de su ser. [...] Así, pues, los padres en general aman a sus hijos como a sí mismos, porque los seres nacidos de nosotros son como otros yos existiendo separadamente, mientras que los hijos aman a sus padres como a la fuente de su ser.[850]

La fuente del amor a los hijos, como de toda amistad, es el amor de sí mismo. Como uno se ama a sí mismo, así ama a sus hijos, y así les enseña a amarse a sí mismos. Esto incluye principalmente la apreciación de los fines particulares, en orden a los cuales se estructuran las virtudes y la prudencia. El yo del niño, aún siendo entitativamente diverso del de los padres, se despliega inicialmente, sobre todo en sus aspectos tendenciales, en continuación con el yo paterno. Mercedes Palet[851] ha sido la

---

[849] Aristóteles, en su tratado sobre la amistad (libros VIII y IX de la *Ética Nicomáquea*) y santo Tomás, en su comentario, hacen muchas observaciones sobre la amistad de enorme profundidad psicológica, que sería prolijo tratar aquí en detalle: los ancianos no traban fácilmente amistad, salvo las amistades útiles; los jóvenes tienden a tener muchas amistades deleitables y útiles, pero no honestas, pues les falta el pleno desarrollo de la virtud; éstas amistades duran poco; los veraderos amigos son pocos; etc. Pero para nuestro propósito basta lo dicho.

[850] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, l. VIII, c. 12, 1161 b 16-19, 27-29. El amor de los hijos a los padres, a su vez, va evolucionando con el desarrollo de sus facultades mentales; *ibidem*, 24-26: «Ha de tenerse en cuenta, en fin, la dimensión temporal, en razón de la cual los padres desde luego quieren a sus hijos, pero los hijos a los padres andando el tiempo, cuando vienen a alcanzar entendimiento o por lo menos percepción sensible.»

[851] M. Palet, *La familia educadora del ser humano*, 56ss.

primera en llamar la atención sobre las virtualidades psicológicas y pedagógicas de la afirmación de santo Tomás de que la familia es un «útero espiritual».[852]

> El hijo es naturalmente algo del padre. E inicialmente no está separado corporalmente de los padres, es decir cuando está dentro del útero. Pero después, una vez que salió del útero, y antes de tener el uso del libre albedrío, esta contenido por lo padres como dentro de un útero espiritual.[853]

En el primer período de la vida, el papel de la madre es principalísimo, sobre todo por la necesidad de cariño y cuidado del niño, pues la madre es «la que más ama». Dice, en efecto, el Aquinate -con el Estagirita-: «Las madres, que son las que más aman, buscan más amar que ser amadas.»[854] Y Aristóteles, explicando que la amistad consiste más en amar que en ser amados, pone el ejemplo de las madres, que aman a sus hijos con total desinterés.[855]

Pero, aunque inicialmente en este «útero espiritual» tiene un rol preponderante la madre, con el tiempo el padre va cobrando importancia, y finalmente una cierta primacía: «La educación que corresponde a las madres es sobre

---

[852] Santo Tomás trata de este tema al hablar sobre si es lícito bautizar a los hijos de los judíos u otros no cristianos sin el permiso de sus padres. El Aquinate lo niega categóricamente, sea por la falta de educación cristiana que el bautizado padecería, sea, y aquí viene la cita, por falta de justicia, pues el hijo es en cierto modo algo del padre. El contexto original del pasaje es sobre todo jurídico, pero nos parece lícito sacar de él otras conclusiones implícitas y verdaderas.

[853] *Summa Theologiae* II-II q. 10 a. 12 in c. Según Palet (*op. cit.* 73), «Carl Gustav Jung hace una propuesta muy similar cuando asegura que "del mismo modo en que el cuerpo del niño, durante la vida embrionaria, es una parte del cuerpo de la madre, así también su espíritu es durante muchos años una parte de la atmósfera espiritual de los padres"». Cita también este otro pasaje (p. 71): «del mismo modo en que el niño, durante el estado embrionario, casi no es otra cosa que una parte del cuerpo materno y depende absoltuamente de su estado, así también la psique infantil temprana es, hasta cierto punto, primero sólo una parte de la psique materna y, después, a causa de la atmósfera común, una parte de la psique paterna. El *primer estado psíquico del ser humano es estar fundido con la psicología paterna.*» [C. G. JUNG, *Von Vater, Mutter und Kind. Einsichten und Weisheiten*, Walter Verlag, Düsseldorf 1989, 15].

[854] *Summa Theologiae* II-II q. 27 a. 1.

[855] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, L. VIII, c. 8, 1159 a 27-33: «La amistad consiste, a lo que parece, más bien en amar que en ser amado. Lo prueba el gozo de las madres en el amor que dan. Algunas hay que dan a sus hijos a criar en otra parte, bastándoles saber de ellos para continuar amándolos, sin buscar una reciprocidad afectiva (cuando ambas cosas son imposibles), sino que parece serles suficiente, a lo que puede apreciarse, el ver felices a sus hijos, a quienes prosiguen amando, aunque éstos, por su ignorancia, nada les tributen de lo que es debido a una madre.»

todo la de la infancia, pero después compete al padre criar al hijo, y enseñarle, y ahorrar para él durante toda la vida».[856] Pieper explica del siguiente modo la diferencia entre el amor materno y el amor paterno, ambos necesarios y complementarios para la formación integral de la persona humana:

> De siempre se ha dicho de la madre, como de la amante más verdadera, que no piensa tanto en ser amada como en amar. De una forma curiosa, su amor a los hijos es «incondicional», es decir, no sujeto a condición alguna. Y con eso responde no sólo a la más profunda necesidad del hijo, sino de todo ser humano. El amor materno no hace falta «ganárselo», y tampoco hay nada que lo haga perder. El padre sí que pone condiciones; quiere que su amor sea «merecido», en lo que a su vez se pone de manifiesto un elemento peculiar que, en el fondo, también es propio del amor, es decir, el deseo de que el amado no solamente se sienta bien, sino que realmente le vaya bien en todo.
>
> Se ha dicho, con razón, que el amor de una persona madura debería poseer ambas cosas: el elemento materno y el paterno, algo que fuera al propio tiempo incondicionado y exigente.[857]

No hay que tomar esto, sin embargo, en el sentido de que estas dos cualidades no se den, en medidas diversas en ambos progenitores. Pero es verdad que el hombre, según santo Tomás, es más apto para educar en la razón a los hijos, y además, por su misma complexión viril, generalmente más robusta que la de la mujer, infunde más respeto al reprender las faltas.

> En la especie humana la prole no necesita sólo nutrir su cuerpo, como los otros animales, sino también la educación de su alma. Pues los otros animales tienen naturalmente sus prudencias, por las que se procuran lo que necesitan. Pero el hombre vive por la razón, que llega por una experiencia de mucho tiempo a la prudencia, por lo que es necesario que los hijos sean educados por los padres, como más experimentados. Y no son capaces de esta instrucción apenas engendrados, sino después de mucho tiempo, y sobre todo cuando llegan a la edad del juicio. Para esta instrucción se requiere mucho tiempo. Por lo tanto, por el ímpetu de las pasiones, que corrompen la estimación de la prudencia, necesitan no sólo la enseñanza, sino también la reprensión. Para esto la mujer sola no basta, sino que se requiere sobre todo la acción del varón, en el que la razón es más perfecta para educar, y la virtud más potente para castigar.[858]

Este texto, entre otras cosas, dirige nuestra atención nuevamente al tema de la prudencia y el *experimentum*, y su relación con la afectividad. Para ser maduro es necesario poder conducirse por sí mismo. Esto se hace sobre todo por la virtud de la

---

[856] *De malo*, q. 15, a. 1, in c.
[857] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 543.
[858] *Summa Contra Gentiles*, III, c.122.

prudencia, que es la guía racional de nuestras conductas. Para adquirir la prudencia es necesaria la experiencia, la formación del *experimentum*. Una de las funciones principales de los padres es la de la comunicación vital de sus experiencias al hijo, para la formación de su prudencia, comunicación que implica no sólo ni principalmente una instrucción teórica, sino sobre todo la comunicación de una actitud ante los hechos determinados y ante los fines, que vaya formando a la vez la prudencia y las virtudes del niño, ambas profundamente compenetradas. Este aspecto afectivo se ve claramente en la función del castigo, que se ordena a la rectificación del apetito en orden al justo juicio prudencial. No es que la madre no pueda contribuir a esto, sino que no basta. Es necesaria la intervención masculina, con sus dotes propias de racionalidad y firmeza.

De aquí la necesidad de ambos padres para la armónica formación del carácter humano. De hecho, santo Tomás funda sus argumentos a favor de la indisolubilidad del matrimonio en la necesidad para la educación humana de la presencia de ambos padres. Como la educación no es algo de un instante, sino que necesita de mucho tiempo -primero el niño debe ser criado hasta alcanzar la edad del discernimiento, y luego educado propiamente, y orientado en sus apetitos-, la convivencia de los padres debe ser continua y prolongada. El sentido principal de los actos en común que hacen los esposos, en cuanto matrimonio[859], es la educación del hijo.[860] Esta educación se ordena a la promoción humana del hijo: «El matrimonio está principalmente instituido para el bien de la prole, no sólo para generarla, cosa que se podría hacer aún

---

[859] Porque la amistad y complementariedad de hombre y mujer no se reducen a la procreación y educación, como dice Arsitóteles en el l. VIII, c. 12, de la *Ética Nicomáquea*, 1162 a 16-27: «La amistad entre el varón y la mujer parece ser por naturaleza, porque el hombre de su natural es más inclinado a aparearse sexualmente que a agregarse políticamente, por lo cual el hogar es primero y más necesario que la ciudad, y la reproducción es un carácter más común del reino animal. Empero en los otros vivientes la asociación llega hasta aquí, al paso que los hombres no sólo viven en común para hacer hijos, sino para las demás necesidades de la vida. Así, luego se dividen los trabajos, y unos son del varón y otros de la mujer; subviénense ambos mutuamente, poniendo sus cosas propias en común. Por estas razones, tanto la utilidad como el placer se encuentran, a lo que puede verse, en esta amistad. Y aún podrá estar fundada en la virtud si los cónyuges son justos, porque cada sexo tiene su virtud peculiar, y de este contraste reciben ambos placer.»

[860] Cf. *In IV Sententiarum*, d. 31, a. 2, ad. 1.

sin el matrimonio, sino también para promoverla al estado perfecto; porque toda cosa tiende naturalmente a llevar sus efectos a la perfección.»[861] Este estado de perfección humana es la virtud, como hemos ya dicho: «Pues la naturaleza no tiende sólo a su generación, sino también a su conducción y promoción hasta el perfecto estado del hombre, en cuanto es hombre, que es el estado de virtud.»[862]

Cuando esta educación de la virtud es deficiente o, lo que es peor, negativa, las consecuencias pueden ser nefastas: si no un carácter vicioso (que implica la elección), al menos esa inmadurez que Aristóteles llama «incontinencia», o incluso la *aegritudo animalis*, que luego explicaremos. Las causas pueden ser diversas: o que los padres no realizan adecuadamente sus respectivas funciones educativas, o que no dan el ejemplo, o que la unión de amor entre ellos está dañada o aún rota. Mientras la ausencia o deficiencia de la madre puede generar una personalidad rústica o insensible, la ausencia, insuficiencia o negatividad de la acción paterna tiende a la producción de caracteres inseguros y hace difícil la adquisición de la prudencia, como podemos deducir del texto citado, coherente con la experiencia humana.

Un ejemplo de la importancia de la función paterna en la formación del apetito irascible del hijo lo tenemos en el siguiente pasaje de un comentario de santo Tomás a san Pablo (Col 3, 21): «Padres, no exasperéis a vuestros hijos, no sea que se vuelvan apocados». Dice el Aquinate: «*Para que no se vuelvan apocados*, es decir, para que no se hagan pusilánimes. La razón es porque los hombres conservan mucho la impresión que tuvieron desde la niñez. Y es natural que quien es criado en modo servil siempre sea pusilánime.»[863] Por ello, según santo Tomás, el padre tiene que evitar tratar a su hijo como un esclavo, o como un instrumento para sus propios fines; al contrario, debe buscar el bien del propio hijo, como dice comentando también al Apóstol (*Ef* 6, 4): «Padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino formadlos más bien mediante la instrucción y la corrección según el Señor.» Así lo explica nuestro Doctor: «Se debe notar que el gobierno del padre sobre el hijo es distinto de aquél del señor sobre el

---

[861] *In IV Sententiarum*, d. 39, q. 1, a. 2, in c.

[862] *In IV Sententiarum*, d. 26, q. 1, a.1 in c. Sobre esta definición de educación, como también sobre el tema de la educación en general según santo Tomás, cf. E. MARTÍNEZ GARCÍA, *Persona y educación según Santo Tomás*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002.

[863] *Super ad* Coloss., c. 3, l. 4, n. 175.

siervo, porque el amo usa a su esclavo para su utilidad propia, pero el padre guía al hijo para la utilidad del hijo. Por eso es necesario que los padres eduquen a sus hijos para la utilidad de éstos, no oprimiéndolos o sometiéndolos demasiado [...] para que no se hagan de ánimo apocado, porque tal provocación no anima al bien.»[864]

No es raro que en una sociedad en la que la familia, lugar fundamental de la educación de la virtud humana en cuanto tal, está desamparada, desarmada, o aún es combatida, la formación del carácter en sus niveles humanos más fundamentales esté comprometida, y el recurso al psicólogo se haya extendido en modo sorprendente. De hecho se suele reconocer al psicólogo el rol de individuar y suplir las fallas de la educación paterna, no sólo en niños sino sobre todo en adultos. Esta ayuda continuará a ser poco útil, si no a veces nociva, mientras no se reconozca que lo que fundamentalmente hay que educar (o re-educar), desde el punto de vista humano, es la prudencia y las virtudes, con todo lo que esto conlleva.[865]

Por otro lado, de parte de los hijos mismos se da una respuesta a la benevolencia paterna, que puede ser o no positiva. En caso negativo, esto puede ciertamente responder a las faltas de los padres, pero no siempre, pues hijos de buenos padres a veces son ingratos con ellos, mientras que hijos de malos padres los aman profundamente. Aquello constituye una falta de *piedad*, que es el mínimo que se le debe por justicia a los padres, que nos han al menos engendrado, si no procurado muchos otros bienes.[866]

El padre, por ser fuente de la existencia, de la crianza y de la educación del hijo, participa de la principalidad de Dios. Dice santo Tomás al tratar de la virtud de la observancia: «Como el padre carnal participa principalmente de la razón de principio, que se encuentra universalmente en Dios, así también una persona que se preocupa de nosotros en algún aspecto, participa en modo particular de la propiedad del padre.

---

[864] *Super ad Ephesios*, c. 3, l. 1, n. 342.

[865] Un matrimonio normal tendría que ser capaz, si no de dar la felicidad al hijo, sí de darle los elementos necesarios para la formación de sus virtudes humanas fundamentales. Si el matrimonio fue elevado por Cristo al nivel de Sacramento, esto no es sólo en orden a preparar a la vida sobrenatural, sino también porque, por el pecado original, aún la adquisición de las virtudes éticas está comprometida, como veremos.

[866] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 101 a. 1.

Porque el padre es el principio de la generación, de la crianza y de la educación, y todo lo que corresponde a la perfección de la vida humana.»[867] No es que Dios sea una proyección de las imágenes parentales, como dicen Freud y el psicoanálisis, sino más bien al contrario, la actitud hacia los padres refleja muchas veces la actitud de rebeldía ante toda autoridad, ante todo lo que está por encima y me supera y, en última instancia, hacia Dios mismo. En este sentido el «complejo de Edipo», que de todos modos está lejos de ser universal en el modo concreto en que Freud lo concibe, no puede sino ser una expresión patológica de la rebeldía interior hacia la autoridad de Dios, consiguiente al pecado original.[868]

D. El amor a sí mismo

Para terminar queremos tratar de una forma de amor que trasciende la mera amistad, porque es su fundamento: el amor a sí mismo. Éste no sólo es el fundamento del amor al amigo -hemos dicho que uno ama al amigo como a sí mismo-, sino también, si es recto, de todas las virtudes y, por lo tanto, del desarrollo del carácter. Queremos profundizar ahora en la naturaleza de este amor a sí mismo, que nos ayudará a comprender mejor también el amor de amistad y la virtud misma.

Recordemos que en todo amor están involucradas dos cosas: lo que queremos y para quien lo queremos. Lo primero lo queremos con amor de concupiscencia, lo segundo con amor de benevolencia. Hay un estrecho legamen entre aquello que esperamos como bien o fin y el amor a la persona (uno mismo o el amigo) para quien

---

[867] *Summa Theologiae* II-II q. 102 a. 2 in c. Cf. V. E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, 66: «En realidad, Dios no es una "imagen del padre", sino el padre una imagen de Dios. Para nosotros no es el padre el prototipo o imagen ideal de toda divinidad, sino más bien exactamente lo contrario: Dios es el prototipo de toda "paternidad". El padre sólo es el primero ontogenética, biológica y biográficamente; pero Dios es el primero ontológicamente. Así pues, psicológicamente la relación hijo-padre es, sí, anterior a la relación hombre-Dios, pero ontológicamente la primera no es modelo para la segunda, sino al revés. Considerando las cosas ontológicamente, mi padre carnal, que me ha engendrado, es el primer representante, en cierta manera sólo casual, de Aquel que lo ha engendrado todo; desde el mismo punto de vista ontológico, mi creador natural es pues únicamente el primer símbolo, y de algún modo también la imagen, del Creador sobrenatural de toda naturaleza.»

[868] Cf. P. C. VITZ - J. GARTNER, «Christianity and Psychoanalisis, part 1: Jesus as the Anti-Œdipus», en *Journal of Psyhology and Theology*, 12 (1984) 7-8.

queremos ese bien. En general, además cuando queremos el bien para el amigo lo queremos como para nosotros y, por lo tanto, estar unidos en el gozo de ese bien.

Para santo Tomás el amor de sí es, en principio, algo natural y, por lo tanto, bueno, pues se funda en la estructura misma del alma, de la que ya hemos tratado, en esa memoria substancial por la que nuestra alma está siempre habitualmente presente a sí misma, conociéndose y amándose virtualmente. De esta autopresencia habitual procede el apetito de felicidad. Por naturaleza queremos, y no podemos dejar de querer, la felicidad. «Esta exigencia, dice Pieper, de una plenitud existencial, que obra en nosotros por creación, es realmente "amor propio". Es la forma de amor primaria, la que todo lo fundamenta y hace posible y, al propio tiempo, la que nos es más familiar y querida. Quien sea capaz de entender esto con verdadera iluminación estará también capacitado para comprender un poco mejor que ese amor con que nos amamos a nosotros mismos es la medida de todo amor.»[869] Aún más, como dijimos, es el origen de las virtudes, que se ordenan a la felicidad. Por ello, no es necesaria ninguna virtud *natural* que ordene el amor a sí mismo, en tanto que es necesaria la virtud de la justicia para perfeccionarnos en orden a las relaciones con los otros y de la caridad en orden al fin sobrenatural.[870]

En el psicoanálisis, con su tendencia a deducir lo superior de lo inferior, todo amor de sí es reducido a *narcisismo*. De todos modos, el amor de sí queda sin explicación, pues en el fondo es un signo de la subsistencia personal, que el psicoanálisis tiende a negar muy claramente. Si el «yo» es un «complejo» de representaciones, ¿de dónde le viene su cohesión, y de dónde el apego que le tenemos?

La fuente del amor a sí mismo está en la *unidad* profunda de nuestro ser. Por eso no tenemos hacia nosotros mismos «amistad», sino algo superior a la amistad, que es la matriz de ella.[871]

---

[869] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 505-506.

[870] Cf. Q. *de caritate*, a. 2, in c.

[871] *Summa Theologiae* II-II q. 25 a. 4 in c: «No se tiene propiamente amistad consigo mismo, sino algo mayor que la amistad. Porque la amistad implica alguna unión, pues dice Dionisio que el amor es una *fuerza unitiva*. Cada uno es una unidad consigo mismo, que es la mayor de las uniones. Por lo que, como la unidad es principio de la unión, así el amor con el que alguien se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con otros en cuanto nos

Este amor radical de sí es natural, pues depende de la propia unidad ontológica, que es incluso más consistente que la de las otras cosas inferiores, pues el núcleo del ser humano es espiritual, y se puede autoposeer (*memoria sui*). Sin embargo, este amor puede actuarse en modos desviados por dos motivos conectados entre sí: 1) porque uno se conoce imperfectamente y se ama según aquello que en sí no es lo principal; 2) porque busca como cumplimiento de su felicidad aquello en que ésta no se puede encontrar. De esto trataremos más adelante.

Por este amor a sí mismo, la persona tiene hacia sí las mismas actitudes que demuestra uno tener hacia los amigos: 1) la benficencia y la benevolencia, y 2) la concordia. Esto se da sobre todo en el virtuoso, que se ama según aquello que es principal en sí mismo.

1) La beneficencia, por la que uno manifiesta al amado beneficios, y la benevolencia, por la que quiere para sí mismo el bien, o lo que parece un bien. Cuando se ama rectamente, quiere para sí el bien según lo que en sí mismo es principal, su yo más profundo, que consiste en la *mens*:

> Dice [Aristóteles] que el virtuoso quiere mucho para sí [...] los bienes de la virtud, que son los verdaderos bienes del hombre. [...] Y esto lo quiere y lo hace para sí mismo, es decir para la parte intelectiva que es la principal en el hombre. Porque cada uno parece ser sobre todo lo que en sí mismo es principal [...]. Y dice que el virtuoso quiere mucho vivir, y conservarse en el ser, principalmente en cuanto a esa parte del alma en la que reside la sabiduría. Pues si el hombre es virtuoso tiene que querer lo que es su bien, porque cada uno quiere para sí los bienes. El bien para el virtuoso es su ser, es decir ser virtuoso.[872]

En cambio, «quien quiere ser y vivir principalmente según el cuerpo, que está sujeto a las transformaciones, no quiere verdaderamente ser y vivir.»[873]

2) El virtuoso, además, tiene concordia consigo mismo. Evidentemente se trata de una concordia en sentido metafórico, pues el corazón es uno solo. Es un estar consigo mismo que consiste en una actitud de recogimiento interior (*revertendo ad cor*

---

relacionamos con ellos como con nosotros mismos. Pues se dice en el l. IX de la *Ética* que los *actos de amistad que se hacen para* los otros *provienen de* los *que se hacen para uno mismo*. Como también de los principios no se tiene ciencia, sino inteligencia.»

[872] *In IX Ethicorum*, l. IV, nn. 1804-1806.

[873] *Ibidem*, n. 1807.

suum) por el que se goza de los bienes interiores. Más adelante, como veremos, explica el Aquinate que este morar en el propio corazón es imposible al vicioso.

> El virtuoso quiere mucho convivir consigo mismo, o sea volviendo a su corazón, y meditando consigo mismo. Y esto lo hace con deleite. Primero, en cuanto a la memoria de lo pretérito, porque la memoria de los bienes que hizo es para él deleitable.[874] Segundo, por la esperanza del futuro, pues tiene la esperanza de obrar bien en el futuro, que es deleitable para él. Tercero, en cuanto al conocimiento de lo presente, pues abunda según la mente de «teoremas» es decir de consideraciones verdaderas y útiles.[875]

El hombre virtuoso está bien consigo mismo porque «abunda» en bienes. Por eso es feliz y santo Tomás lo llama «hombre abundante» ("*homo abundans*"]. Estos hombres son en lo principal autosuficientes, porque tienen en sí los principales bienes, y no hacen amistades por otro motivo que la virtud y la sabiduría, aunque esta amistad sea también deleitable y útil: «Los hombres beatos, es decir los hombres abundantes,

---

[874] Es notable la concordancia entre esta idea de Aristóteles y santo Tomás, y la afirmación, ciertamente de orden propiamente teológico, de san Juan de la Cruz de que, a pesar de que hay que «vaciar» la memoria (purificación realizada por la virtud de la esperanza), sin embargo hay algunos buenos recuerdos que cuando se evocan producen una *renovación* de la gracia; cf. JUAN DE LA CRUZ, *Subida del monte Carmelo*, L. 3, c. 13, n. 6: «Y para sólo este efecto bien podrá algunas veces acordarse de aquella imagen o aprehensión que le causó el amor, para poner el espíritu en motivo de amor; porque, aunque no hace después tanto efecto -cuando se acuerda-, como la primera vez que se comunicó, todavía, cuando se acuerda, se renueva el amor, y hay levantamiento de mente en Dios, mayormente cuando es la recordación de algunas figuras, imágenes o sentimientos sobrenaturales que suelen sellarse e imprimirse en el alma; de manera que duran mucho tiempo, y algunas nunca se quitan del alma. Y estas que así se sellan en el alma, casi cada vez que el alma advierte en ellas, le hacen divinos efectos de amor, suavidad, luz, etc.; unas veces más, otras menos, porque para esto se las imprimieron; y así, es una grande merced a quien Dios la hace, porque es tener en sí un minero de bienes.» El criterio, según el santo de Fontiveros, es acordarse de ellas sólo en cuanto producen estos efectos, de otro modo olvidarlas. Además, existe la memoria de noticias «increadas» (*ibidem*, c. 14, n. 2): «Mas de las increadas digo que se procure acordar las veces que pudiere, porque le harán grande efecto; pues, como allí dijimos, son toques y sentimientos de unión de Dios, que es donde vamos encaminando al alma. Y de esto no se acuerda la memoria por alguna forma, imagen o figura que imprimiesen en el alma; porque no la tienen aquellos toques y sentimientos de unión del Criador, sino por el efecto que en ella le hicieron de luz, amor, deleite y renovación espiritual, etc.; de las cuales, cada vez que se acuerda, se renueva algo de esto.» Con este recordar que es «renovar» sin dudas nos encontramos en las profundidades de la actualización de la imagen de Dios en la mente.

[875] *In IX Ethicorum*, l. IV, n. 1808.

no necesitan de amigos útiles, porque los beatos son suficientes a sí mismos.»[876] Lo contrario sucede con los «malos», que no pueden convivir con la propia realidad interior deformada, por lo que se ven impelidos a distraerse en la exterioridad y a multiplicar las relaciones interpersonales, no para fundar amistades profundas, sino para que le causen deleite o le procuren alguna utilidad.[877]

Sin embargo, aunque el poder estar consigo mismo sea necesario para amar a los demás con amor personal, a su vez este estar consigo mismo es sólo posible si uno se ama según lo que en sí mismo es principal, y si ha recogido en su memoria «buenos recuerdos», en el sentido más profundo posible. Por otro lado, el traer a la conciencia todos los males interiores, aún los inconscientes, como lo hace el psicoanálisis, sin procurarles el remedio, por excluir completamente no sólo la confesión sacramental, sino también consecuentemente cualquier posibilidad de progreso real en la virtud, es no sólo una cosa sumamente trabajosa, que lucha con toda una serie de resistencias y enmascaramientos, por la innaturalidad de este movimiento respecto de la dirección del afecto del sujeto, sino incluso nocivo. En cambio, la persona virtuosa, especialmente el santo, hace esto con naturalidad, de tal modo que no sólo descubre en sí mismo los defectos eventuales que pueda poseer, sino que también encuentra en la sabiduría profunda la medicina adecuanada para sus deficiencias. Por eso el arte de conocerse a sí mismo, y por lo tanto a los demás, que para los santos es tan natural y directo, para quienes no lo son se transforma en una cosa tortuosa, interminable e infructuosa, más fuente de amarguras que de deleites.

Además de poder convivir consigo mismo, se dice que el virtuoso tiene concordia porque hay en él un acuerdo entre la parte sensitiva y la parte intelectiva:

> Dice [Aristóteles] que éste en modo máximo se conduele y con-deleita consigo mismo, porque para todo él, según la parte sensitiva e intelectiva, es lo mismo lo triste y lo deleitable y no diversamente según ambas. Porque en él la parte sensitiva está de tal modo sujeta a la razón que sigue el movimiento de la razón, o al menos no se resiste en modo vehemente. Pues no es conducido por las pasiones de la parte sensitiva, de tal modo que cuando cesa la pasión se

[876] *In VIII Ethicorum*, l. VI, n. 1615.
[877] *In IX Ethicorum*, l. IV, n. 1816.

> arrepienta de lo que ya hizo contra la razón. Sino que, como siempre actúa según la razón, no se arrepiente con facilidad, y por eso consiente consigo mismo en máximo grado.[878]

Finalmente, que del centro de la propia persona brote este amor a sí mismo, al que se ordena todo lo otro que uno quiere y del que nace el amor al amigo como «otro yo», no quiere decir que sea natural al hombre el amarse por encima de todas las cosas. Por el contrario, santo Tomás pone en evidencia que el hombre, que es sólo una parte del universo, que *participa* del ser, tiene la inclinación natural a amar a la fuente del ser más que a sí mismo. Esta fuente es Dios, «más íntimo que lo íntimo mío», como decía san Agustín. Sólo que este amor natural de Dios por encima de todas las cosas, por la destitución de la naturaleza producida por el pecado original, no llega a verificarse si no es por la sanación de la gracia.[879] Este amor connatural no debe ser confundido con el de la Caridad, tema sobre el que volveremos.[880]

Justamente, en el conocimiento y amor naturales de Dios, que proceden de la luz natural, consiste la semejanza de la mente con Dios según que es imagen natural del mismo. Y por eso, además, la *religión* no es sólo una virtud sobrenatural, sino también natural[881], pues: «a la religión corresponde manifestar reverencia al único Dios según

---

[878] *In IX Ethicorum*, l. IV, n. 1809.

[879] *Summa Theologiae* I-II q. 109 a. 3 in c: «Amar a Dios sobre todas las cosas es algo connatural al hombre, e incluso a cualquier creatura, no sólo racional, sino también irracional y hasta inanimada, según el modo de amor que a cada creatura le puede corresponder. La razón es que a cada cosa le es natural el apetecer y amar algo según lo cual es hecho apto para ser; *cada cosa actúa por su aptitud natural*, como se dice en el l. II de la *Física*. Pero es evidente que el bien de la parte es para el bien del todo. Por eso cada cosa particular ama con apetito o amor natural su bien propio por el bien común de todo el universo, que es Dios. Por lo cual también Dionisio dice, en *Los nombres de Dios*, que *Dios convierte todas las cosas a su amor*. Por eso el hombre en estado de naturaleza íntegra refería el amor a sí mismo al amor a Dios como fin, y de modo semejante el amor de todas las otras cosas. Y así amaba a Dios más que a sí mismo, y sobre todas las cosas. Pero en estado de naturaleza corrupta el hombre se desvía de esto según el apetito de la voluntad racional, que por la corrupción de la naturaleza sigue el bien privado, si no es sanado por la gracia de Dios. Por eso el hombre en estado de naturaleza íntegra no necesitaba que se le agregase a los bienes naturales el don de la gracia para amar a Dios naturalmente sobre todas las cosas; aunque necesitara del auxilio de Dios que lo moviera a esto. Pero en estado de naturaleza corrupta necesita también para esto el auxilio de la gracia que sana la naturaleza.»

[880] *Summa Theologiae* I-II q. 109 a. 3 ad 1.

[881] Lo que no quiere decir que brote de un impulso religioso ciego, ni que se funde en una «fe

una razón, es decir, en cuanto es el primer principio de la creación y del gobierno del mundo.»[882] Religión y humildad están estrechamente unidas. Otra cosa es la amistad con Dios, establecida por la caridad, que supone la elevación sobrenatural de la gracia, mientras que la religión es una parte de la virtud de la justicia, por la que le damos a Dios la reverencia que le corresponde. No se puede pensar, por tanto, en un pleno desarrollo de la naturaleza humana en cuanto tal prescindiendo de la religión, y quien se ama a sí mismo más que a Dios, en realidad no se ama según su verdadero ser, que es participado y depende íntimamanete de Dios como su fundamento profundo.

Esta relación proporcionalmente justa con Dios, por la cual le rendimos el honor que le debemos como fuente de todo ser y bien, ¿es fundamento de una amistad? No en sentido estricto, porque la amistad supone la igualdad entre los amigos. Una verdadera amistad con Dios la encontramos sólo en la caridad, por gracia. Sin embargo, ya Aristóteles decía que Dios ama especialmente a quienes se aman rectamente, es decir, según lo que en ellos es principal, y quieren para sí mismos la sabiduría, porque en esto se asemejan a Dios mismo, tanto como es posible naturalmente al hombre.[883]

---

inconsciente», para usar la expresión de Frankl. Por el contrario, como toda virtud adquirida supone la elección conciente. Al respecto, es oportuna la aclaración de C. RUINI, *La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso d'Aquino*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1971, 253: «L'amore naturale di Dio sopra ogni cosa può quindi essere l'amore necessario che si ha inquanto, amando o desiderando qualsiasi bene, si vuole inevitabilmente ed a maggior ragione, anche se in modo inconsapevole ed implicito, il bene divino che è il fondamento di tutta la sua appetibilità. A questo amore naturale di Dio, presente anche nell'atto di peccare e nei dannati, corrisponde la conoscenza di Dio che è inserita nell'uomo dalla natura stessa, antecedentemente all'indagine razionale, perchè, conoscendo la beatitudine "in communi" con la stessa spontaneità con la quale la si desidera, si apprende per ciò stesso, sebbene soltanto in modo indeterminato e confuso [...], Iddio che costituisce nella realtà quella stessa beatitudine [...]»; sin embargo (*ib.*, 254): «La negazione della possibilità per l'uomo di amare Dio "super omnia" senza la grazia dopo il peccato di Adamo, non avrebbe senso se si trattasse di quell'amore necessario che si trova anche nel peccatore e nel dannato; i termini usati confermano trattarsi invece di un amore che procede della libera volontà [...].»

[882] *Summa Theologiae* II-II q. 81 a. 3 in c.

[883] *In X Ethicorum*, l. XII, n. 2133: «Pues supuesto, como es en verdad, que Dios se preocupe y tenga providencia de las cosas humanas, es razonable que se deleite respecto de los

Por eso, concluyendo, el que se ama verdaderamente a sí mismo -lo que supone, por un lado amar a Dios más que a sí mismo, y por el otro amarse a sí mismo principalmente según la mente, y querer para sí la sabiduría- es el hombre más feliz. Así lo explica santo Tomás, con el Estagirita (que lo había ya intuído y seguramente experimentado):

> El más feliz es el que es más amado por Dios, que es la fuente de todos los bienes. Resulta pues de esto, dado que se dice que la felicidad de los hombres es porque son amados por Dios, que el sabio es máximamente feliz.[884]

Conclusión: la madurez de carácter y la felicidad humana

Evidentemente, de todo este amplio desarrollo de los «rasgos de carácter» virtuosos no se puede deducir cómo es concretamente un hombre virtuoso particular. No era esa la finalidad de nuestra exposición. Por otro lado, intentar hacerlo sería imposible, e iría contra la virtud de la prudencia. Nuestra intención fue solamente mostrar las características salientes del hombre normal y maduro, es decir el que ha desarrollado plenamente sus capacidades según el orden de la razón.

Simplificando de detalles y como conclusión, podemos señalar las siguientes características que distinguen al virtuoso:

1) El centro de su personalidad está constituído en la luz de la razón, que guía con objetividad y esclarece la parte apetitiva: es *prudente*.

2) No posee impulsos inmoderados en la afectividad. Por el contrario, es *templado*, *manso* y *humilde*.

3) No se retrae del bien difícil ni se deja llevar por el temor o la tristeza aún ante grandes peligros. Es decir, es *fuerte*. Además, aspira y se mueve con confianza y seguridad hacia las cosas grandes: es *magnánimo*.

---

hombres según lo que es óptimo en ellos, y que le está más emparentado, es decir que es más semejante a Dios. Esto es el intelecto, como ya es evidente por lo que dijimos. En consecuencia, es razonable que Dios beneficie más a los que aman el intelecto, y que honran el bien mismo del intelecto, prefiriéndolo a cualquier otra cosa.»

[884] *In X Ethicorum*, l. XII, n. 2134.

4) Ordena su acción no sólo a su bien individual, sino al bien común, según la ley civil y la ley natural. También es equitativo en sus relaciones con las otras personas. Es *justo*. Por ello, no falta tampoco en dar la reverencia debida a la fuente del ser y bien común del universo: es *religioso*.

5) Es capaz de establecer relaciones interpersonales profundas, amando a los otros como se ama a sí mismo. Es decir, es capaz de tener *amistad*.

Creemos que aún los psicólogos contemporáneos no podrán negar el equilibrio y humanidad de la imagen tomista de la plenitud de la naturaleza humana.[885] El hombre normal es: prudente, templado, manso, humilde, fuerte, confiado, justo, religioso y capaz de entablar auténticas amistades. Si queremos, podemos enriquecer esto con las otras virtudes : la estudiosidad, el buen humor, la sobriedad y la castidad, la paciencia, la magnificencia, la clemencia, la seguridad, la veracidad, etc., que terminan de delinear el cuadro de la persona virtuosa.

Tener las virtudes éticas, sin embargo, no es todavía ser feliz, aunque sea un requisito para serlo. El ejercicio de estas virtudes participa algo de la beatitud, porque es como una plenitud *humana*, es decir un desarrollo completo del «compuesto»[886], por

---

[885] Estas características nos parecen más claras que las recogidas por Allport; cf. G. W. ALLPORT, *La personalidad*, 366-367: «Los psicólogos no pueden decirnos el significado de los términos *normalidad, salud y madurez* (de la personalidad). Pero toda persona con sentido práctico, incluyendo a los psicólogos y los psicoterapeutas, reconoce esta cualidad. Examinando la extensa literatura sobre este tema, hallamos gran concordancia entre los diversos autores, por lo menos en lo que concierne a las concepciones de la cultura occidental. Hallamos especialmente seis criterios que resúmen el área de acuerdo. La personalidad madura: 1) tiene una amplia extensión del sentido de sí mismo; 2) es capaz de establecer relaciones emocionales con otras personas, en la esfera íntima y en la esfera no íntima; 3) posee seguridad emocional fundamental y se acepta a sí misma; 4) percibe, piensa y actúa con penetración y de acuerdo con la realidad exterior; 5) es capaz de verse objetivamente a sí misma (de conocerse a sí misma) y posee el sentido del humor; 6) vive en armonía con una filosofía unificadora de la vida. Los objetivos de la psicoterapia y de los consejos se formulan en ocasiones de una manera que no reconoce todos estos criterios de madurez. Análogo error encontramos en el modo de tratar a las personas de edad. Sería más propio de una sana ética y una sana psicología estimular el desarrollo de las potencialidades humanas en las seis direcciones mencionadas desde la infancia hasta el fin de la vida.»

[886] *In X Ethicorum*, l. XI, n. 2105. *Ibidem*,l. XII, n. 2115.

el cual las fuerzas inferiores están acomodadas al bien de la parte intelectiva, bajo la guía de la prudencia. Dice el Aquinate comentando Aristóteles:

> Aunque el que se dedica a la especulación de la verdad sea felicísimo, en modo secundario es feliz quien vive según otra virtud, es decir según la prudencia, que dirige todas las otras virtudes morales. Pues como la felicidad especulativa se atribuye a la sabiduría, que contiene en sí los otros hábitos especulativos como existiendo principalmente, así también la felicidad activa, que es según las operaciones de las virtudes morales, se atribuye a la prudencia, que perfecciona todas las virtudes morales.[887]

Esta es la felicidad de la vida activa, o moral, o política. Sin embargo, somos más propiamente felices según aquella parte que más se asemeja a Dios, que es sumamente beato, es decir, según el intelecto. Aristóteles dice que esta felicidad, especulativa o contemplativa, es en cierto modo más que humana, es divina, porque consiste en el despliegue de aquello que en nosotros es más similar a Dios. Además, porque no es según el «compuesto», sino sólo según el intelecto, que es «separado», es decir, no informa ningún órgano, es puramente espiritual.[888] Esto no quiere decir, sin embargo, que se trate ya de una vida sobrenatural, en sentido estricto, ni mucho menos antinatural. Es el desarrollo de aquello que es principal en nosotros, y por ello es lo que ante todo buscamos.[889]

A tal punto esto es así, que la vida moral o política, es decir, la que es según las virtudes éticas, no es un fin en sí misma, pues no tiene un término o reposo en sí misma, sino que se ordena al descanso de la vida especulativa. Por eso, la felicidad activa sólo lo es relativamente, en cuanto participa y se ordena a la contemplativa.[890]

Sólo que se tiende a pensar que éste es un ideal inexistente o imposible de cumplir.[891] Esto es principalmente falso, pero tiene un fundamento de verdad. Como veremos a continuación, *esta plenitud humana es imposible de alcanzar sin la gracia*. Por lo tanto, el desarrollo pleno del ser humano es una utopía si se quiere prescindir de

---

[887] *In* X *Ethicorum*, l. XII, n. 2111.
[888] *In* X *Ethicorum*, l. XI, n. 2106.
[889] *In* X *Ethicorum*, l. XI, n. 2109-2110.
[890] *In* X *Ethicorum*, l. XI, n. 2101.
[891] G. W. ALLPORT, *La personalidad*, 330: «Difícilmente podremos esperar hallar un modelo de madurez en una persona concreta. Nos referiremos más a un *ideal* que a personas en concreto.»

ella. Las razones las explicaremos a continuación. Por el contrario, dentro de la gracia, que tiende a algo más elevado, se cumple también esta plenitud humana natural.

III. La dimensión sobrenatural de la personalidad

1. La ley y el pecado: límites del desarrollo natural de la personalidad

Como hemos explicado en el Capítulo 1, al tratar de la Filosofía de la historia de la psicología, la psicología tal como se ha constituído especialmente a partir del psicoanálisis parece implicar un conflicto casi constitutivo con la moral, lo que contradice aparentemente lo que hasta aquí hemos venido diciendo sobre la coincidencia de la normalidad y la virtud. Más allá de la concepción equivocada y reductiva que autores como Freud tienen de la moral y de la ley, es claro que lo que éstos afirman no deja de tener un cierto fundamento en la realidad humana *así como se la observa en la mayoría de los individuos*. No queremos decir con esto que la psicología deba ser un estudio «genealógico» de la moral como patología, como en el psicoanálisis, ni mucho menos. Pero sí es cierto que parece difícil alcanzar el pleno desarrollo humano, moral, y que las leyes son percibidas generalmente como algo que limita las tendencias subjetivas. Las conclusiones que sacaremos, sin embargo, irán en un sentido muy diverso de las de un Nietzsche o un Freud.

En efecto, según santo Tomás a causa del estado de *corruptio* de la naturaleza humana, al hombre le es imposible hacer totalmente aún el bien proporcionado a su naturaleza.[892] Puede ciertamente realizar muchos bienes parciales, sobre todo en el ámbito técnico, o algunos actos morales congruentes con la recta razón, pero no puede actuar según toda su capacidad humana, de modo tal de efectuar *todo* el bien de que su naturaleza es capaz (el «bien de la virtud adquirida»).

> La naturaleza del hombre se puede considerar de dos modos: uno, en su integridad, como estuvo en el primer padre antes del pecado; de otro modo, según que está corrupta en nosotros después

[892] Para un desarrollo amplio de este tema, cf. I. ANDEREGGEN, «La ley y la gracia según santo Tomás de Aquino», en I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, EDUCA, 341-416; 399: «El pecado original hace que el hombre no sólo no pueda alcanzar el bien sobrenatural sino tampoco el bien natural. Así como somos, no podemos no sólo llegar a la vida eterna sino tampoco ser verdadera y plenamente hombres al nivel de nuestra operatividad natural.»

> del pecado del primer padre. Según ambos estados, la naturaleza humana necesita del auxilio divino, como primer motor, para hacer o querer cualquier bien, como se dijo. Pero en el estado de naturaleza íntegra, en cuanto a la suficiencia de la fuerza operativa, el hombre podía por sus capacidades naturales querer y operar el bien proporcionado a su naturaleza, como es el bien de la virtud adquirida; pero no el bien que la excedía, como es el bien de la virtud infusa. Pero en el estado de naturaleza corrupta, el hombre falla también en lo que puede según su naturaleza, de modo tal que no puede cumplir todo este bien por sus capacidades naturales. Pero como la naturaleza humana no está totalmente corrompida por el pecado, de modo de estar privada de todo el bien de su naturaleza, aún en el estado de naturaleza corrupta puede por las fuerzas de su naturaleza efectuar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas, y cosas de este tipo. Pero no todo el bien connatural, al punto de no faltar en nada. Como el hombre enfermo puede hacer algún movimiento por sí mismo, pero no se puede mover perfectamente con el movimiento del hombre sano, si no es sanado por el auxilio de la medicina.[893]

En el estado de «naturaleza corrupta», consiguiente al pecado del primer padre, el hombre está como enfermo en su naturaleza. Así como la enfermedad que afecta al cuerpo permite a éste realizar algunos movimientos, pero no todos ni en el modo perfecto del cuerpo sano, así sucede con la enfermedad de la naturaleza: permite a ésta desarrollar con dificultad algunas de sus capacidades, pero no todas ni armónicamente, a menos que sean sanadas radicalmente por la medicina de la gracia.[894] Y esto no sólo para realizar el bien sobrenatural, propio de las virtudes infusas, sino también *para alcanzar el pleno despliegue humano en cuanto tal*, es decir «el bien de las virtudes adquiridas», de las que principalmente hemos hablado hasta aquí, quedando la actividad humana como reducida principalmente a una dimensión técnica («construir casas y plantar viñas»).

Esto implica que para el hombre no sanado en su naturaleza por la gracia, es muy difícil llegar a un nivel de operación según la virtud estable, sin recaídas ni regresiones. Así se entiende que, desde una perspectiva que ha anulado absolutamente la existencia de la gracia, como la de Freud, o su auténtica trascendencia y bondad, como la de Jung, la normalidad y la salud sean un ideal ficticio, inalcanzable de hecho, siendo más real la enfermedad, que cada uno puede experimentar en sí mismo, y que no es extirpable con nigún análisis. En este pesimismo, Freud se ha mostrado en el fondo más profundo que los autores de la psicología humanista, y corrientes análogas,

---

[893] *Summa Theologiae* I-II q. 109 a. 2 in c.

[894] *Ibidem*.

que consideran al hombre capaz de auto-actualizarse perfectamente en modo autónomo. Por eso, la relación entre la subjetividad humana caída y la ley moral no puede escapar a la tensión, pues, como enseña santo Tomás, siguiendo a san Pablo, la ley natural no se puede cumplir en su integridad y siempre sin la ayuda de la gracia.[895] Una psicología que se desarrolle negando la gracia no puede evitar ver en la oposición a la ley un momento necesario en la evolución de la propia personalidad o individualidad (el «proceso de individuación»). Así lo dice, por ejemplo, E. Fromm, haciendo un análisis neo-psicoanalítico del pecado original, que es visto como un emerger de la individualidad humana desde un fondo indiferenciado a través de la elección contraria al «mandamiento de la autoridad», lo que es una inversión total de la concepción tomasiana según la cual el pecado es una caída respecto de un estado original de plenitud humana, es decir de su razón y de su libertad:

> Una imagen particularmente significativa de la relación fundamental entre el hombre y la libertad la ofrece el mito bíblico de la expulsión del hombre del Paraíso. El mito identifica el comienzo de la historia humana con un acto de elección, pero acentúa singularmente el carácter pecaminoso de este primer acto libre y el sufrimiento que éste origina. Hombre y mujer viven en el Jardín edénico en completa armonía entre sí y con la naturaleza. Hay paz y no existe la necesidad de trabajar; tampoco la de elegir entre alternativas; no hay libertad, ni tampoco pensamiento. Le está prohibido al hombre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal: pero obra contra la orden divina, rompe y supera el estado de armonía con la naturaleza de la que forma parte sin trascenderla. Desde el punto de vista de la Iglesia, que representa a la autoridad, este hecho constituye fundamentalmente un pecado. Pero desde el punto de vista del hombre se trata del comienzo de la libertad humana. Obrar contra las órdenes de Dios significa liberarse de la coerción, emerger de la existencia inconsciente de la vida prehumana para elevarse hacia el nivel humano. Obrar contra el mandamiento de la autoridad, cometer un pecado, es, en su aspecto positivo humano, el primer acto de libertad, es decir, el primer acto *humano*.[896]

Como se ve, Fromm sabe muy bien lo que está diciendo. El acto de violación conciente de la ley es «el primer acto humano». El tema del pecado original es visto como central por muchos psicólogos contemporáneos, Freud el primero de todos, como explicaremos más adelante. Pero la perspectiva en que se lo interpreta es inversa

---

[895] *Summa Theologiae* I-II q. 109 a. 4. Según santo Tomás, en esta vida no se puede sanar totalmente la rebelión de la carne, aunque sí de tal modo que no se peque mortalmente; *ib*. a. 8 in c.

[896] E. FROMM, *El miedo a la libertad*, 51.

a la cristiana. Veremos después que las consecuencias del pecado van más allá del acto y que la configuración de un «carácter vicioso», es decir estructurado según los vicios que son los hábitos de pecado, se acerca asombrosamente a lo que estos psicólogos han llamado el «carácter neurótico».

A diferencia de la visión psicoanalítica de Fromm, para santo Tomás la ley es expresión de las exigencias de la naturaleza humana misma. La ley nos humaniza, no nos hace pre-humanos, pues la ley es «algo de la razón»[897], y expresa las exigencias de la naturaleza humana, mientras que el «pecado» consiste justamente en algo que va contra la razón, por lo que Dionisio, en el c. 4 del *De divinis nominibus*, decía que «no tiene razón, no tiene causa y no tiene sentido», y por eso nos deshumaniza. La ley (natural y también la legítima ley positiva) es buena. Esto quiere decir básicamente que es algo acorde a la naturaleza humana; no sólo, algo que ayuda a su despliegue. Ya hemos dicho, en el capítulo 2, que la ley natural está sellada como una luz en lo más íntimo de nuestra mente, inclinándola al bien.[898] La ley no hace sino indicarle a nuestra razón los caminos a seguir para lograr la plenitud (por los preceptos positivos), y para evitar las desviaciones de ella (por los preceptos negativos).[899] Por eso, según santo Tomás, los preceptos de la ley natural están tomados de las *inclinaciones naturales*, y no hacen sino favorecer su realización armónica.[900] No son, por ello,

---

[897] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 90 a. 1.

[898] Cf. I. Andereggen, «La ley y la gracia según santo Tomás de Aquino», 372: «La ley natural como estructura real no es un producto de la razón humana, sino de la divina, como una cierta participación de la luz divina en nosotros. [...] Esta estructura inteligible, racional, es luego entendida por el intelecto posible; pero la ley natural antes de ser algo del intelecto posible es del intelecto agente, según la teoría general del conocimiento de Santo Tomás.»

[899] Los preceptos negativos (no robar, no fornicar), los conocemos con mayor precisión, lo que no quiere decir que sean más importantes que los positivos, que impulsan a la plenitud; *ibidem*, 361: «El hecho de ser algo afirmativo es un don, un regalo. Lo expresado en la afirmación es don, es algo que Dios nos da, y que *no* debía darnos. Por eso supera lo que es propio de nosotros, lo propio de la creación. La negación es más exacta porque es proporcionada a ella, pero la afirmación tiene que ver con algo que supera la condición creada.»

[900] *Summa Theologiae* I-II q. 94 a. 2 in c: «Como el bien tiene razón de fin, y el mal de contrario a éste, todo aquello hacia lo que el hombre tiene inclinación natural, la razón lo aprehende como bueno, y en consecuencia como algo que debe ser alcanzado, y las cosas contrarias a ellas como malas y que deben ser evitadas. Por lo tanto, el orden de los preceptos de la ley de la naturaleza

imposiciones de una autoridad irracional, principios «heterónomos», a los que se tendría que contraponer una «ética humanista».

Pero, aunque la ley sea buena, nosotros, así como venimos al mundo, no la podemos cumplir plenamente. Estamos debilitados para hacer el bien y evitar el mal, es decir, para realizarnos como seres humanos. El hecho de que no se pueda cumplir la ley natural sin la gracia explica por qué un desarrollo pleno y normal de las capacidades humanas naturales generalmente no se encuentra fuera del despliegue también de las virtudes sobrenaturales.

Es verdad que santo Tomás no niega totalmente la posibilidad de la formación de virtudes morales *adquiridas* (es decir naturales) en quienes no tienen la caridad, sino que por el contrario la admite: «Las virtudes morales, en cuanto operan el bien en orden al fin que no excede la capacidad natural del hombre pueden adquirirse por la acción humana. Y así se pueden adquirir sin la caridad, como sucedió con muchos paganos.»[901] Aunque estas virtudes sean necesariamente tan imperfectas que no permitan evitar a veces la desviación seria respecto de la ley natural, que tendría que poder ser cumplida íntegramente, justamente por ser natural -es «el bien de la virtud adquirida», del que antes dijimos que no se podía realizar sin la gracia-.[902] Además, hay

---

sigue el orden de las inclinaciones naturales. Así, hay en el hombre primero una inclinación al bien según la naturaleza que tiene en común con todas las substancias, es decir, en cuanto cualquier substancia apetece su conservación en el ser según su naturaleza. Y según esta inclinación corresponden a la ley natural todas esas cosas por las que se conserva la vida del hombre, y se impide lo contrario. Segundo, hay en el hombre una inclinación a algunas cosas más especiales, según la naturaleza que tiene en común con los otros animales. Y según esto, se dice que son de ley natural *esas cosas que la naturaleza enseña a todos los animales*, como es la unión del macho y la hembra, la crianza de los hijos, y cosas semejantes. Tercero, es inherente al hombre una inclinación según la naturaleza de la razón, que le es propia; como el hombre tiene una inclinación natural a conocer la verdad sobre Dios, y a vivir en sociedad. Y así, pertenecen a la ley natural esas cosas que competen a este tipo de inclinación, como evitar la ignorancia, no ofender a los otros con los que debe convivir, y todas las otras cosas que se refieren a esto.»

[901] *Summa Theologiae* I-II q. 65 a. 2 in c.

[902] Según varios autores, que siguen a Juan de Santo Tomás, las virtudes adquiridas de los paganos no se encontrarían en ellos en el estado de hábitos, sino en el de *disposiciones*; cf. J. MARITAIN, «Science et sagesse», en J. ET R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. VI, Éditions Universitaires, Fribourg - Éditions Saint-Paul, Paris, 1984, 152-153: «Sans la charité, avons-nous

quien, perdiendo la gracia, conserva cierta estructura humana virtuosa, al menos por un tiempo: «Pues, como dice el Filósofo en el libro I de la *Ética*, no es fácil que el justo haga inmediatamente las obras del injusto, como las hace el injusto, es decir por elección. La caridad se pierde por un sólo acto de pecado mortal, pero permanecen algunos restos de la precedente perfección».[903]

Por todo lo dicho, para entender concretamente la *dinámica* de la personalidad normal, y no sólo cada una de las virtudes que la componen, y más en general de toda personalidad *aún en sus aspectos naturales* no se puede dejar de lado su dimensión sobrenatural, que tiene su centro en la gracia y la caridad.

2. La plenitud «teológica»

---

dit, l'homme peut avoir non pas seulement la fausse tempérance de l'avare (spécifiée par le bien utile), mais la vraie tempérance naturelle acquise (spécifiée par le bien honnête en telle matière); cependant sans la charité cette vraie tempérance reste a l'état de disposition (*facile mobilis*), et n'arrive pas à l'état de vertu proprement dite (*difficile mobilis*)» (citando su propia obra *De la philosophie chrétienne*, cf. *Œuvres*, vol. V, p. 279). Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De gratia*, R. Berruti & Co., Torino 1950, 45: «"Virtutes acquisitae prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis possunt esse sine caritate", sed sic sunt ex parte subiecti in statu dispositionis, non in statu virtutis difficile mobilis, nec firmiter connexae in facto esse.» Cf., del mismo autor, *Las tres edades de la vida interior*, Palabra, Madrid 1988[6], tomo 1, 66: «Por encima de estas falsas virtudes es posible que, aún en el hombre en pecado mortal, existan verdaderas virtudes morales adquiridas. Muchos practican la sobriedad por vivir según el dictado de la razón; por el mismo motivo pagan sus deudas y enseñan algunas cosas buenas a sus hijos. / Pero mientras en el hombre permanezca el estado de pecado mortal, estas virtudes están en una situación muy poco estable (*in statu dispositionis facile mobilis*), y no en el estado de virtud sólida y verdadera (*difficile mobilis*). ¿Por qué? Porque en tanto que el hombre se encuentra en estado de pecado mortal, su voluntad se halla habitualmente alejada de Dios; en lugar de amarle sobre todas las cosas, el pecador se ama a sí mismo más que a Dios.»

[903] *Q. disp. de Caritate*, a. 13, ad 1. Como dijimos, según Juan de Santo Tomás (*Cursus Theologicus*, in I-II, q. 62, disp. 17, a. 2, n. 60): «Virtus illa, seu inclinatio ad aliquam materiam, seu obiectum bonum, quae manet in peccatore, non est inclinatio difficile mobilis ex specie, et motivo suo formali, sed ex aliqua accidentali assuefactione, et sic specie differt a virtute perfecta, id est, quae ex sua perfectione specifica difficile postulat moveri, et radicata est, et sic mutatur per peccatum in quamdam imperfectam virtutem, quae solum pertinet ad genus dispositionis, non ad habitum difficile mobilem ex sua specifica ratione.»

A. La gracia como «salud del alma» y la *personalidad* sobrenatural

Aún más propiamente que las virtudes éticas, y que toda otra virtud, la gracia puede ser llamada «salud del alma». La gracia es un hábito entitativo que dispone bien al alma para la recepción de un ser sobrenatural, el *esse gratiae*, como la salud corporal dispone bien para recibir el *esse naturae*.[904]

En este sentido, «sano» *en sentido pleno* es sólo el santo, es decir, aquel que ha recibido perfectamente el efecto sanante de la gracia de Dios. Como dice Pieper, al exponer la imagen tomista y cristiana del hombre, «apenas es posible dilucidar la forma íntima en que están enlazadas la salud y la santidad, y sobre todo la culpa y la enfermedad, y las condiciones en que este parentesco se manifiesta. De todas formas, la "salud" de la justicia, longanimidad, templanza, temor de Dios y de toda virtud en general consiste en estar de acuerdo con la verdad objetiva, natural y sobrenatural. Esta correspondencia a la realidad es, al mismo tiempo, el principio de la salud y del bien.»[905] En esta visión, Pieper se muestra influido por el psiquiatra y filósofo tomista Rudolf Allers, al que ya nos hemos referido anteriormente: «Situándonos, pues -y para ello tenemos buenas razones-, en el punto de vista según el cual la definitiva superación de la inautenticidad, que caracteriza y define a la neurosis, no se logra sino en la vida verdaderamente santa, obtenemos esta otra conclusión: *la salud anímica en sentido estricto no puede alentar más que sobre el terreno de una vida santa*, o por lo menos de una vida que tiende a la santidad.»[906] Esto no quiere decir que toda persona

---

[904] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 110 a. 2 ad 3: «Etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsa creantur, idest in novo esse constituuntur illud *ad Ephes*. 2: *Creati in Christo Iesu in operibus bonis*.» Cf. I. ANDEREGGEN, «La ley y la gracia según santo Tomás de Aquino», 402: «Por la gracia somos nuevas creaturas dice San Pablo; y Santo Tomás lo considera muy importante: significa tener un nuevo ser, un super-ser; quien está en gracia tiene una riqueza que trasciende la riqueza del ser. Por ello de la gracia se habla de modos diversos y diferentes, así como el ser se dice de muchos modos (Aristóteles).»

[905] J. PIEPER, «La imagen cristiana del hombre», en *Las virtudes fundamentales*, 23-24.

[906] R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 311; *ibidem*, 310: «*Aquel hombre, cuya vida transcurra en una auténtica y completa entrega a las tareas de la vida* (naturales o sobrenaturales), *podrá estar libre por entero de la neurosis*; aquel hombre que responde constantemente con un decidido "sí" a su puesto de criatura en general y de criatura con una específica y concreta constitución. O dicho con otras palabras: *al margen de la neurosis no queda más que el santo*.»

que tenga la gracia sea perfecta y libre de defectos y perturbaciones, aunque constituya una forma de salud fundamental[907], sino el que es realmente santo.

La gracia, sin embargo, no se reduce a su dimensión «terapéutica» sino que, además, tiene un aspecto positivo, es una «nueva naturaleza», que transforma la vieja naturaleza humana no sólo sanándola y permitiéndole desplegarse completamente en su nivel, sino transformándola en todas sus dimensiones, sobre todo en sus principios operativos. Como el ser natural funda nuestra personalidad natural, el ser de la gracia funda nuestra personalidad sobrenatural, nos hace nuevos «yo», al incorporarnos a Cristo con el que formamos una Persona mística[908], y por lo tanto, en el orden de las relaciones trinitarias.

Así como del alma emanan naturalmente las potencias, así de la nueva naturaleza emanan nuevas capacidades, las virtudes sobrenaturales, que perfeccionan nuestras potencias naturales para operaciones que trascienden la naturaleza.[909] Y, así como las potencias naturales emanan del alma con un cierto orden jerárquico, también las nuevas facultades emanan con un cierto orden: la primera de todas es la caridad, y las otras virtudes teológicas (que tienen por objeto a Dios); después vienen las virtudes morales infusas (que se refieren a los medios).

Las virtudes morales infusas (que son *especificamente* diversas de las adquiridas que llevan el mismo nombre -prudencia, justicia, fortaleza y templanza-) configuran también el carácter, pero en el orden sobrenatural. Dice el Aquinate: «Es evidente que son razones diversas el modo que se impone en los deseos según la regla de la razón

---

[907] *Ibidem*, 277: «Existe, por decirlo así, un *mínimum* de salud moral que todo hombre puede y debe alcanzar. Más allá, hay muchos otros caminos -acaso infinitos- según sea la persona, todos ellos conducentes a la perfección. Ese *mínimum* es el mismo para todos los hombres; en la concepción católica se llama estado de gracia, naturaleza de hijos de Dios, y para conservarle basta cumplir una condición puramente negativa: evitar el pecado mortal.»

[908] *De Veritate* q. 29 a. 7 ad 11: «Cristo y sus miembros son una persona mística». Cf. también *Super ad Colossenses* c. 1 l. VI n. 61; *Summa Theologiae* III q. 19 a. 4 in c. Cf. I. Andereggen, «La Persona del Espíritu Santo según santo Tomás de Aquino», conferencia ante la *Academia Pontificia Santo Tomás de Aquino* (inédita): «Para Santo Tomás, en efecto, la Iglesia y el Hijo conforman una Persona mística. "Cristo y la Iglesia es una Persona mística, cuya cabeza es Cristo y el cuerpo todos los justos", dice en el *Comentario a la Carta a los Colosenses*.»

[909] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 111 a. 4 ad 1.

humana y según la regla divina. Por ejemplo, en el consumir los alimentos, la razón humana regula de modo tal que no se dañe la fortaleza corporal, ni se impida el acto de la razón; pero según la regla de la ley divina se requiere que el hombre *castigue su cuerpo y lo esclavice*[910], por la abstinencia de la comida y la bebida, y cosas por el estilo», todo ello bajo la guía de la prudencia sobrenatural, de la caridad y los dones del Espíritu Santo.[911] Si las virtudes humanas son vistas aún por muchos psicólogos como positivas, aunque las consideren difíciles de conseguir, la mayoría de ellos parece sentir un rechazo instintivo hacia los actos de las virtudes infusas, y los malinterpretan totalmente. Así, los santos resultarían ser los más anormales de todos, neuróticos o psicópatas que se autocastigan en modo irracional bajo la guía «sádica» de sacerdotes que proyectan en los penitentes su propia mala conciencia.[912] Esto se ve ya claramente en el análisis de Nietzsche del «sacerdote ascético», y pasa a Freud en su teoría del origen del sentimiento de culpa como introyección de la agresividad.

Esto resulta de una tergiversación absoluta del Evangelio y de la vida de los santos, cuyas virtudes heroicas -confundidas con los vicios bestiales y patológicos, que son su exacto contrario, como diremos- no se entienden sino en vistas de un fin que trasciende absolutamente las capacidades humanas, un fin que es positivo y gozoso, como es la visión y fruición de la esencia divina, y como participación del misterio Pascual, que no termina en la autodestrucción, sino en la resurreción y en la Gloria.[913] Ciertamente, esto no se entiende fuera de la fe. Así se refuerza lo que venimos afirmando: para no cometer serias equivocaciones en el juicio de las personas concretas el psicólogo no puede prescindir de la fe.

---

[910] I *Cor* 9,27.

[911] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 63 a. 4 in c.

[912] Circula hoy toda serie de libros sobre la presunta neurosis de santa Teresita de Lisieux o de san Ignacio, o sobre la supuesta «anorexia» de santa Catalina (en un período se alimentaba sólo de hostias consagradas), que nos excusamos aquí de citar.

[913] No hay que confundir, además, como patológicas esas fases de purificación espiritual en que aún imperfecciones inconscientes de todo tipo aparecen a la conciencia del santo, produciéndole terribles tormentos, y que san Juan de la Cruz ha llamado «noche oscura». Al respecto, ver lo que diremos más adelante en una Nota específica.

Aún más, para santo Tomás, virtudes en sentido fuerte son las virtudes sobrenaturales, más que las naturales.

> Es evidente por lo que se ha dicho que sólo las virtudes infusas son perfectas, y deben ser llamadas virtudes absolutamente; porque ordenan bien al hombre a su fin último absoluto. Las otras virtudes, las adquiridas, son virtudes *secundum quid*, no absolutamente; pues ordenan al hombre bien al fin último en algún género, pero no respeto del fin último absoluto. Por lo que comentando *Rm* 14: *Todo lo que no procede de la fe es pecado*, dice la Glosa de Agustín: *Donde hay desconocimiento de la verdad, falsa es la virtud aún en las buenas costumbres*.[914]

Estas virtudes morales infusas se reciben con la gracia. Por ello puede ser que uno las posea sin tener formadas las virtudes éticas adquiridas correspondientes, que exigen la repetición de actos, la experiencia y el tiempo. Pero, para actuar plenamente, las virtudes infusas exigen el desarrollo de las adquiridas, de otro modo se corre el riesgo de perderlas a ambas. Garrigou-Lagrange pone el siguiente ejemplo, que es muy ilustrativo, y toca muy de cerca el tema de la psicoterapia, que trabaja generalmente al nivel de las virtudes adquiridas.

> Así sucede v.g., cuando, por la absolución, las virtudes morales infusas, junto con la gracia santificante y la caridad, son devueltas a un penitente que, aún teniendo atrición de sus culpas, no posee las virtudes morales adquiridas. Tal el ebrio habitual que con atrición suficiente se confiesa por Pascua. Mediante la absolución, recibe, junto con la caridad, las virtudes morales infusas, incluso la templanza. Pero no la templanza adquirida. La virtud infusa que se le comunica le da cierta facilidad intrínseca de realizar actos a que le obliga la sobriedad; pero esta virtud infusa no destruye los obstáculos extrínsecos que hubieran sido destruídos por los actos

---

[914] *Summa Theologiae* I-II q. 65 a. 2 in c. Sobre el tema del fin último natural, cf. C. RUINI, *La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso d'Aquino*, 243-244: «La distinzione di una duplice felicità dell'uomo è frequente ed ha un carattere sistematico: le espressioni "duplex hominis beatitudo", o "felicitas", o "finis", o "bonum ultimum", o "ultima perfectio rationalis naturae", sono impiegate infatti, con identico significato, per distinguere dalla beatitudine della visione di Dio un'altra felicità radicalmente inferiore, che le si contrappone per il fatto di essere naturale all'uomo, cioè conseguibile con le sue forze, e quindi proporzionata alla sua natura, e tale che vi è nella ragione e nella volontà un orientamento naturale e sufficiente verso di essa. A differenza dalla visione beata, la felicità naturale è dunque conoscibile con la sola ragione, ed è stata di fatto affermata e studiata dai Filosofi, fra i quali anche a questo riguardo è preminente la posizione di Aristotele.»

> repetidos que engendran la templanza adquirida. Por eso, este penitente ha de vigilarse seriamente para evitar las ocasiones que lo arrastrarían a recaer en su pecado habitual.[915]

De modo semejante, como ya hemos dicho, se pueden perder la gracia y la caridad, y por lo tanto las virtudes morales infusas, sin perder del todo inmediatamente las virtudes morales adquiridas, aunque estas queden -al menos según Juan de Santo Tomás- en «estado de disposición», y se pierda la conexión entre las virtudes, lo que las debilita en su acción y las prepara para desaparecer.[916]

Según santo Tomás, que a su vez se funda en una doctrina tradicional que parte de las enseñanzas de Plotino, las virtudes morales existen según diversas formas: en Dios están las virtudes *ejemplares*[917]; en nosotros tenemos las virtudes *políticas* (son las

---

[915] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, tomo 1, Palabra, Madrid 1988[6], 71. Cf. *Summa Theologiae* III q. 86 a. 5 in c: «Peccatum mortale ex parte conversionis inordinatae ad bonum commutabile quandam dispositionem causat in anima; vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. [...] Et ideo nihil prohibet quin, remissa culpa, remaneant dispositiones ex praecedentibus actibus causatae, quae dicuntur peccati reliquiae. Remanent tamen debilitatae et diminutae, ita quod homini non dominentur. Et hoc magis per modum dispositionum quam per modum habituum: sicut etiam remanet fomes post baptismum.» [Éste nos parece el texto a partir del cual, por analogía Juan de Santo Tomás desarrolla su idea sobre las virtudes morales en los paganos, a la que anteriormente nos hemos referido.] Sin embargo, Dios puede «sanar» de una sola vez el espíritu humano; *Ibidem*, ad 1: «Deus totum hominem perfecte curat: sed quandoque subito, sicut socrum Petri statim restituit perfectae sanitati, ita quod *surgens ministraret ei*, ut legitur *Luc*. 4; quandoque autem successive, sicut dictum est de caeco illuminato, *Marci* 8. Et ita etiam spiritualiter quandoque tanta commotione convertit cor hominis ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed sublatis omnibus peccati reliquiis: ut patet de Magdalena, *Luc*. 7. Quandoque autem prius remittit culpam per gratiam operantem, et postea per gratiam cooperantem sucessive tollit peccati reliquias.»

[916] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, tomo 1, 66-67: «Además, las verdaderas virtudes adquiridas del hombre en pecado mortal, no tienen solidez, porque *no tienen conexión*, no están suficientemente apoyadas por las virtudes morales próximas que con frecuencia faltan. Tal soldado, por ejemplo, naturalmente inclinado a actos de valor, tiene el vicio de emborracharse. Y sucede que, ciertos días, por intemperancia, se olvida de la virtud adquirida de fortaleza y descuida sus deberes de soldado. / Este hombre, *por temperamento* inclinado al valor, no tiene la virtud de fortaleza *en el verdadero estado de virtud*. La intemperancia le hace faltar a la prudencia, aún cuando se trata de ser valeroso.»

[917] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 61 a. 5 in c.

morales adquiridas)[918], las *purgativas* (las infusas en modo imperfecto) y las de los *purificados* (pertenecen propiamente a la gloria, aunque algunos pocos muy perfectos las alcancen en esta vida).[919] Las virtudes purificativas o purgativas, infundidas por Dios, sanan al alma de un modo más radical y profundo que cualquier esfuerzo humano. Parecen corresponder a lo que san Juan de la Cruz llama «noche oscura» (del sentido y del espíritu). Pieper muestra especialmente la conexión entre la fortaleza purificativa y la noche oscura:

> De la *fortitudo purgatoria*, que viene a ser, en consecuencia, el más alto grado de fortaleza susceptible de ser alcanzado por el común de los cristianos, dice Tomás que da fuerza al alma para no sentir terror al penetrar en la región de las alturas (*propter accesum ad superna*). A primera vista es éste un enunciado muy singular. Pero no tarda en hacerse más comprensible cuando se repara en que, a juzgar por la concorde experiencia de todos los grandes místicos, al comienzo de la vida de perfección, y también antes de alcanzar el último grado de ella, el alma queda expuesta a las inclemencias de una «noche oscura» de los sentidos y del espíritu, en la que fatalmente ha de creerse abandonada y perdida, como el náufrago en la inmensidad del océano. Juan de la Cruz, el *doctor mysticus*, dice que en el «oscuro fuego» de esta noche -la cual constituye un verdadero *purgatorio*, cuyo tormento excede indeciblemente cualquier práctica expiatoria que imaginara infligir a su persona el más austero de los ascetas- purifica Dios con inexorable mano sanadora a los sentidos y al espíritu de las escorias del pecado.[920]

Este papel curativo no es sólo propio ciertamente de las virtudes morales, sino también y más profundamente de la teológicas.[921] Esto es algo específico de las virtudes sobrenaturales que, junto al carácter (no ético sino) sacramental, nos van configurando perfectamente a la persona de Cristo. Es sólo a través de la pérdida de sí mismo, como uno reencuentra su vida transformada en Cristo.

---

[918] *Ibidem*.

[919] *Ibidem*.

[920] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 210.

[921] Volviendo a san Juan de la Cruz, éste carácter purificativo de las virtudes teológicas se expresa claramente en la *Subida del monte Carmelo*, l. 2, c. 6, n. 1: «Habiendo, pues, de tratar de inducir las tres potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad, en esta noche espiritual, que es el medio de la divina unión, necesario es primero dar a entender en este capítulo cómo las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad -que tienen respecto a las dichas tres potencias como propios objetos sobrenaturales y, mediante las cuales, el alma se une con Dios según sus potencias-, hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia: la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad.»

B. Fe y esperanza

Más directamente conectadas con la gracia están las virtudes teológicas, que se llaman así porque, a diferencia de las morales (de cualquier género), tienen como objeto a Dios mismo. Esto es claramente algo sobrenatural.[922] Trataremos aquí sólo brevemente de la fe y de la esperanza, para centrarnos finalmente en la caridad, que es el centro de la personalidad cristiana.

Aunque según la perfección la caridad es anterior a la fe, pues está inseparablemente ligada a la gracia habitual como la primera perfección que emana de la misma, y como forma de todas las virtudes, sin embargo desde el punto de vista operativo es anterior la fe, no sólo a la caridad, sino también a la esperanza, pues es necesario conocer primero algo, para poder esperarlo y amarlo.[923] La fe es un hábito sobrenatural que es como una luz añadida a la luz natural, por la cual nos hacemos capaces de asentir a la Verdad primera (y todo lo divinamente revelado, en cuanto contenido en la razón formal de Verdad primera).[924] Por tener como objeto la Verdad, la fe perfecciona al intelecto, y no debe ser confundida con la «confianza» o «*fiducia*», que pertenecen al apetito. Pero esta Verdad primera no es vista o conocida clara y distintamente por la fe. Por eso es fe, porque se cree algo que no se ve, ya que trasciende infinitamente las capacidades de la mente humana. Aún cuando dé luz a toda la vida humana, mostrándole su excelso fin último que es la visión directa de la esencia divina, en su centro la fe es oscura, porque lo principal no lo entendemos. Esto que creemos aún no lo poseemos. Por eso tendemos a ello por la esperanza que según santo Tomás perfecciona la voluntad para tender a Dios como bien arduo.[925]

Evidentemente, no se puede esperar que una psicología radicalmente «laica» como la contemporánea se ocupe de estas virtudes, cuya verdadera esencia no puede penetrar, y a veces ni siquiera descubirir su existencia. Sin embargo, muchas veces se

---

[922] *Summa Theologiae* I-II q. 62 a. 2 in c: «El objeto de las virtudes teológicas es Dios mismo, que es el fin último de todas las cosas, en cuanto trasciende el conocimiento de nuestra razón. Pero el objeto de nuestras virtudes intelectuales y morales es algo que la razón humana puede comprender.»

[923] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 62 a. 4.

[924] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 1 , a. 1. Ver también los artículos y cuestiones siguientes.

[925] Cf. *Summa Theologiae* II-II qq. 18-20.

interesan por ellas tergiversándolas, porque sí llegan a ver que en el hombre la razón no tiene la última palabra.

Erich Fromm habla de la importancia de la fe y la esperanza, es más las pone, junto al amor, como fundamento del «carácter productivo», que es como él denomina a la persona plena. Pero no se trata aquí de la fe, esperanza y caridad como virtudes teológicas, es decir que terminan en Dios mismo, sino de su deformación secularizada. Se trata del amor al hombre, como también de la fe («racional»), reducida a confianza o *fiducia* en sí mismo y en «el hombre», y de la esperanza en las posibilidades del hombre (individual y colectivamente considerado), que terminan constituyendo una religión de la humanidad, como muy abiertamente manifiesta el psicólogo alemán. Nos centraremos en la fe, porque al transformar a ésta en confianza, y al naturalizar a las tres, todas ellas se terminan indentificando.[926]

> Para empezar a entender el problema de la fe habría que establecer una diferencia entre la *fe racional* y la *fe irracional*. Por fe irracional entiendo la fe (en una persona o una idea) fundada sobre la propia sumisión a una autoridad irracional. En contraste, la fe racional es una convicción radicada en la propia experiencia de pensamiento o de sentimiento. La fe racional no es sólo la fe en algo, sino que es la certeza y la firmeza de nuestras convicciones. La fe es un rasgo del carácter que domina toda la personalidad, más que una creencia específica.[927]

En efecto, para Fromm la fe es un «rasgo de carácter» -en realidad, la fe sobrenatural no pertenece al *ethos*, aunque transforme hondamente nuestra personalidad-, porque es simplemente algo natural, que se identifica con la presunción. Si una recta confianza en sí mismo es la confianza del magnánimo, que es a la vez humilde -y por lo tanto sujeto a Dios-, una confianza en sí mismo o en la humanidad que no se someta a Dios como principio de todo y bien común trascendente no puede sino pertenecer a la presunción. Ésta parece ser muy profunda, porque no se basa sólo en seguir el bien sensible aparente, sino en un endurecimiento en la propia «memoria», en el propio sentimiento de sí mismo, sin la apertura a Dios que hace del conocimiento de sí un camino para el conocimiento de Dios.[928]

---

[926] E. FROMM, *L'arte di amare*, 133: «Amar es un acto de fe».

[927] *Ibidem*, 128.

[928] Recordemos que para santo Tomás el alma es imagen de Dios no sólo en cuanto recuerda, conoce y ama a Dios, sino también en cuanto se recuerda, entiende y ama a sí misma, siempre

> Somos concientes de la existencia de tener un yo, de esa parte íntima de nuestra personalidad que permanece inmutable, y que resiste durante toda la vida, a pesar de las circunstancias y de cualquier eventual cambio de opinión y de sentimientos. Es la parte íntima, el verdadero significado de la palabra «yo», sobre la cual se funda la conciencia de nuestro verdadero ser. Si no tenemos fe en la supervivencia de nuestro yo, nuestra libertad está amenazada y terminamos dominados por otras personas cuya aprobación se transforma para nosotros en una afirmación de nuestra personalidad. Sólo quien tiene fe en sí mismo está capacitado para ser fiel a los demás, sólo él puede tener la certeza de ser para ellos, en un tiempo futuro, como es hoy y que, en consecuencia, sentirá y obrará como siente hoy.[929]

De esta fe en sí mismo brotaría la fe en los demás y, en general, en la autosuficiencia intramundana del hombre: «La fe en los otros tiene su máxima expresión en la fe en la especie humana.»[930] Esta fe en el hombre es algo que nunca convenció a Freud. Aunque su endurecimiento en las solas capacidades humanas no sea menor, el creador del psicoanálisis se muestra mucho más escéptico sobre la bondad de la naturaleza humana que Fromm.

Por su parte, V. E. Frankl habla de una «fe inconsciente», que estaría en el fondo del «inconsciente espiritual» de todo hombre: «Esta especie de "fe" inconsciente en el hombre, que aquí se nos revela -y que viene englobada e incluída en el concepto de su "inconsciente trascendental"- significaría que hay siempre en nosotros una tendencia inconsciente hacia Dios, es decir, una relación inconsciente pero intencional a Dios, y precisamente por ello hablamos de la presencia ignorada de Dios.»[931] Desde el punto de vista de santo Tomás, estas afirmaciones son inaceptables. La fe en sentido estricto es un don gratuito, no pertenece a la naturaleza. Esto quiere decir que puede haber hombres sin fe, no sólo sin fe conciente (como podría ser el caso del niño bautizado, antes del uso de razón), sino sin fe «inconsciente». De otro modo todos habrían recibido la gracia y estarían «justificados», pues el principio de la justificación es la fe. No vemos en qué sentido amplio se podría tomar la fe para que estas afirmaciones resultaran adecuadas al pensamiento del Aquinate. Es verdad que todo hombre, por

---

que el movimiento del alma no termine en sí misma, sino que termine en Dios, objeto de las virtudes teologales.

[929] *Ibidem*, 130.

[930] *Ibidem*, 131.

[931] V. E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, 69.

ser creatura, tiene una relación ontológica con Dios, en la cual relación consiste la razón misma de creación, desde el punto de vista de la creatura.[932] Pero esto no implica una «fe inconsciente» en Dios, ni una presencia suya al espíritu «intencional»[933], ni aún una tendencia diferenciada a él que no sea la común tendencia a la beatitud.[934]

Por otro lado, para Frankl, coherentemente con el pensamiento existencialista, la fe o «religiosidad» pertenece al «yo» -aunque en su nivel inconsciente-, en el sentido de que es absolutamente libre, «soy yo quien se decide por Dios.»[935] Este decidirse por Dios es la famosa «elección» del fin último, que para santo Tomás es algo imposible, como ya dijimos: la elección es sólo de los medios, no del fin último. Además, esta elección o decisión del fin puede ser, para el médico vienés, inconsciente (son las decisiones tomadas en la raíz del espíritu, en el inconsciente espiritual): «Nosotros, por el contrario [es decir, a diferencia de Jung, que piensa que «los dioses» nos poseen], opinamos que precisamente la religiosidad no podría originarse en ningún inconsciente colectivo, por pertenecer a las decisiones personales, mejor, a las más personales y propias del yo; estas decisiones pueden muy bien ser inconscientes, pero, como ya lo hemos demostrado hace tiempo, no por eso han de pertenecer forzosamente a la esfera de los impulsos del ello.»[936] Por eso, para Frankl lo ideal es una «religiosidad personal», que irá ocupando el lugar de la religión confesional. Otra cosa muy distinta es que la fe sea algo personal, en el sentido de que su acto consiste en «pensar con asentimiento» (*cum assensione cogitare*)[937], y que acogerla como don de Dios, bajo el movimiento de Dios mismo, y perderla por el pecado dependen de nuestra

---

[932] Cf. *Summa Theologiae* I q. 45 a. 3.

[933] Según santo Tomás, tanto el propio espíritu como Dios mismo están inmediatamente presentes por sí mismos (y no por una semejanza) a toda mente; pero esto no quiere decir que estén presentes al intelecto en modo «intencional», es decir, como «objetos»; cf. *In I Sententiarum*, dist. 3, q. 4, a. 5, solutio. Esta presencia corresponde a la memoria; cf. *ibidem*, a. 2, ad 5.

[934] Sin querer entrar aquí en la discusión teológica, totalmente ajena a nuestro interés actual, sobre la presencia o no, en el pensamiento de santo Tomás, de un «deseo natural de ver a Dios», ni en el discutidísimo problema sobre las relaciones entre la gracia y la naturaleza.

[935] V. E. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 72.

[936] *Ibidem*, 72.

[937] *Summa Theologiae* II-II q. 2 a. 1.

voluntad. Ciertamente, la fe no es algo del «ello», pero tampoco el tenerla depende absolutamente del yo (conciente o inconsciente).

C. La caridad como centro de la personalidad sobrenatural

Corresponde que digamos algo acerca de la principal de las virtudes, la caridad o amor. Como virtud teológica tiene por objeto a Dios: por la caridad amamos a Dios. Como hemos visto, el amor a Dios por encima de nosotros mismos y de todas las cosas es natural, según la naturaleza íntegra, pues Dios es más intimo que lo íntimo mío, como dice san Agustín. Además, cuando nos amamos rectamente, según lo que en nosotros es más semejante a Dios, somos más amados por Dios. El amor egoísta de sí, no sólo es en el fondo odio de lo más auténtico propio, del yo más profundo, sino que además desordena respecto del amor debido a Dios. Amor recto de sí y amor de Dios (*aún en el orden natural*) están de tal modo conectados que quitado uno, cae el otro. Pero este amor natural ya no es posible sin la gracia luego de la caída.

En el orden sobrenatural es necesaria, además de la gracia que diviniza la naturaleza, la caridad que nos ordena a Dios como fin último sobrenatural. Esto es así, a diferencia de lo que sucede en el orden natural, en el que las virtudes nos ordenan a los medios que conducen al fin y no al fin mismo, al que nos inclina la naturaleza misma, por el carácter personal y voluntario de la relación con Dios que establece la gracia. Pero al ordenarnos al fin último sobrenatural, la caridad rectifica también nuestro amor natural a Dios que, como hemos dicho, luego del pecado original se halla desviado. Por eso, la caridad, a la vez que conduce nuestra vida sobrenatural, pone orden también en nuestra vida natural, restableciendo la verdadera jerarquía del *ordo amoris*. Aquí reaparece la importancia del fin. Si no es posible un pleno desarrollo de las virtudes naturales sin la gracia es porque, después del pecado original, nuestras potencias han quedado destituidas del recto orden al fin.[938]

---

[938] Ésta parece ser la interpretación tradicional del pensamiento de santo Tomás; cf. R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, tomo 1, 67: «La prudencia, que debe dirigir todas las virtudes morales, supone, en efecto, que nuestra voluntad y nuestra sensibilidad estén habitualmente rectificadas con relación al fin de estas virtudes. [...]. De consiguiente, para que

Así, *la caridad es principio de orden aún de nuestro carácter natural*. Pero sobre todo la caridad, como virtud principal, *forma* de todas las virtudes, es el centro de la personalidad cristiana.[939] El fin último es directivo respecto de todos los fines parciales y medios, a los que se refieren las otras virtudes. La caridad es la que nos ordena al fin último absoluto, que es la beatitud en sentido perfecto, la visión y fruición de Dios. Por lo tanto es el principio de estructuración de todos los otros aspectos, que sin ella carecen de vida y de efectividad, al punto que no son virtudes en sentido propio sin ella.[940] Por eso, la caridad es la norma y ley suprema, como el fin es principio de todas las leyes.

La perfección de la persona es la perfección en la caridad. Por eso, santo Tomás considera las etapas de la evolución personal según los grados de caridad: inicial, avanzada o perfecta, que son las tres edades clásicas de la vida espiritual. En esto el Angélico se encuentra muy por encima de Freud, que pretende juzgar la madurez personal según las etapas de evolución del placer «libidinal», reducido éste además al placer sexual. En cambio, santo Tomás ve en la perfección del amor espiritual y sobrenatural el máximo desarrollo posible al hombre en esta vida.

Según santo Tomás, el amor de caridad no es de concupiscencia, sino de amistad[941], en el sentido más profundo, porque es comunión personal en el Sumo Bien.[942] Esta amistad es principalmente con Dios, cosa imposible consideradas las cosas naturalmente, por la desigualdad infinita entre Creador y creatura, pero hecha posible por la gracia que nos hace partícipes de la naturaleza divina. De esta amistad con Dios deriva la amistad con todos los hombres, a los que Dios hace o quiere hacer también

---

las verdaderas virtudes adquiridas no estén solamente en estado de disposición inestable, para que se encuentren *en el estado de virtud sólida* (*in statu virtutis*), preciso es que estén conexas o formando unidad; y para esto es necesario que el hombre no esté ya en estado de pecado mortal, sino que su voluntad esté rectificada con relación al último fin. Es preciso que ame a Dios más que a sí mismo, al menos con un amor de estima, real y eficaz, si no con un amor de sentimiento. Y esto es imposible fuera del estado de gracia y de caridad.»

[939] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 23 a. 8. Cf. Q. *disp. de Caritate*, a. 3.

[940] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 23 a. 7.

[941] Cf. De Malo, q. 1, a. 5 in c.

[942] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 23 a. 1.

partícipes de la gracia. Por eso, santo Tomás asume todo el tratado aristotélico de la amistad desde la perspectiva más elevada del amor universal propio de la caridad.

Para Freud, en cambio, el precepto de amor al prójimo «es incumplible», es «un destacado ejemplo del proceder apsicológico del superyó de la cultura».[943] El mandato «ama a tu prójimo como a ti mismo», sería la profunda fuerza negativa que se opone tanto a la sexualidad como a la fuerza agresiva, que serían la auténtica naturaleza del ser humano.[944] Y pone las siguientes objeciones:

> ¿Por qué deberíamos hacer eso? ¿De qué nos valdría? Pero, sobre todo, ¿cómo llevarlo a cabo? ¿Cómo sería posible? Mi amor es algo valioso para mí, no puedo desperdiciarlo sin pedir cuentas. Me impone deberes que tengo que disponerme a cumplir con sacrificios. Si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera. (Prescindo de los beneficios que pueda brindarme, así como de su posible valor como objeto sexual para mí; estas dos clases de vínculo no cuentan para el precepto del amor al prójimo)[945]. Y lo merece si en aspectos importantes se me parece tanto que puedo amarme a mí mismo en él; lo merece si sus perfecciones son tanto mayores que las mías que puedo amarlo como al ideal de mi propia persona; tengo que amarlo si es el hijo de mi amigo, pues el dolor del amigo, si a aquél le ocuriese una desgracia, sería también mi dolor, forzosamente participaría de él. Pero si es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna significación que haya adquirido para mi vida afectiva, me será difícil amarlo. Y hasta cometería una injusticia haciéndolo, pues mi amor se aquilata en la predilección por los míos, a quienes infiero una injusticia si pongo al extraño en un pie de igualdad con ellos. Pero si debo amarlo con ese amor universal de que hablábamos, meramente porque también él es un ser de esta Tierra, como el insecto, como la lombriz, como la víbora, entonces me temo que le corresponderá un pequeño monto de amor, un monto que no puede ser tan grande como el que el juicio de la razón me autoriza a reservarme a mí mismo.[946]

No es nuestro interés ahora refutar cada una de las afirmaciones de Freud. Notemos solamente cómo sabe perfectamente lo que está diciendo: niega que se pueda (y se deba) amar a todos los hombres con amor de amistad, es decir, con un amor como el que uno tiene hacia sí mismo. Evidentemente, en sus argumentaciones sofísticas, que responden claramente al modo de pensar propio de la naturaleza caída cuyos mecanismos él mismo trató de desentrañar, se contienen muchas afirmaciones falsas y

---

[943] S. FREUD, «El malestar en la cultura», 138.
[944] *Ibidem*, 106ss.
[945] Como vemos, Freud se da cuenta que aquí se trata de la amistad en sentido estricto, y no de la simple amistad útil o deleitable (aunque, como siempre, reduzca el deleite al sexual).
[946] *Ibidem*, 106-107.

calumniatorias -aunque se descubran restos de su lectura de la *Ética* de Aristóteles[947]-. Si se lee lo que el mismo santo Tomás dice sobre el mandamiento de la caridad universal, uno se apercibe de que su cumplimiento no es imposible, aunque con la gracia. No supone un amor distinto hacia cada uno de los hombres, ni una «injusticia» hacia el amor debido a los más cercanos, y ni siquiera a uno mismo, porque el orden de la caridad obliga primeramente al amor a sí mismo que al prójimo.[948]

Pero Freud parece ni siquiera llegar a entender, no ya el amor a Dios por encima de todo, sino lo que al menos entendieron Adler y el «humanista» Fromm, y mucho antes que ellos Aristóteles, que hay una especie de «amistad» natural que une entre sí a todos los hombres. El hombre es naturalmente amigo del hombre y no, como dice Freud siguiendo a Hobbes «"*Homo homini lupus*": ¿quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia, osaría poner en entredicho tal apotegma?»[949] Si el hombre se ha transformado en un lobo para el hombre es justamente por el desprecio del amor. Respecto del amor al enemigo, dice: «Hay un segundo mandamiento que me parece todavía menos entendible y desata en mí una revuelta mayor. Dice: "Ama a tus enemigos". Pero si lo pienso bien, no tengo razón para rechazarlo como si fuera una exigencia más grave. En el fondo es lo mismo.»[950] Tal vez el origen de la «imposibilidad» de amar al prójimo tenga la misma raíz que esta «revuelta» que Freud dice tener en su corazón. No es raro que una terapia que busca sólo hacer conciente la rebelión inconsciente que anida en el corazón de todo hombre, pero que se cierra a la única medicina posible para sanarla, que es el amor a Dios y al prójimo, se haga interminable y finalice en la confesión amarga de la imposiblidad de una verdadera curación.[951] Por el contrario, los efectos de la caridad son todos ellos saludables: el gozo espiritual, la paz, la misericordia...[952] Es claro que el amor al enemigo es una realización heroica de la caridad, que no se comprende -y que es vista aún como

---

[947] A causa de su concepción «animalista» de la psique humana, Freud no puede comprender suficientemente una forma de amor que pertenece a la voluntad -potencia que él no reconoce-, que es capaz de superar el «egoísmo» propio de las tendencias «biológicas».

[948] Cf. toda la q. 26 de la II-II.

[949] S. FREUD, «El malestar en la cultura», 108.

[950] *Ibidem*, 107.

[951] Cf. S. FREUD, «Análisis terminable e interminable», en *Op. cit.*, 219-254.

[952] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 28ss.

aberrante- desde una mentalidad meramente humana y «carnal». Sin la apertura a la fe y a la gracia, la plenitud teologal del hombre nos es absolutamente inalcanzable e irreconocible, y se confunde lo heroico y sobrehumano, con lo patológico y contranatural.

D. La sabiduría

Muchos psicólogos, como A. Maslow, ponen a la sabiduría como una de las características de la persona autorrealizada. El problema es de qué sabiduría se trata. Según santo Tomás la vida sobrenatural es más plena cuanto más divinamente se opera. Por eso cuando la iniciativa no proviene de la propia acción sino de un «instinto divino», parece más perfecta. Para el Aquinate, ya Aristóteles demostraba un cierto conocimiento de la moción directa del hombre por Dios, más allá de la prudencia.[953] Éste es el modo de obrar según los dones del Espíritu Santo.[954]

---

[953] Cf. J. G. ARINTERO, *La evolución mística*, La Editorial Católica, Madrid 1952, 220: «Ya el mismo Aristóteles, en su *Moral a Nicómaco* admitía estas *inspiraciones divinas* en que la razón debe someterse y no ponerse a juzgar lo que tanto excede a sus alcances, ni menos querer constituirse en norma de una determinada acción tan superior a la suya. Así explica las inspiraciones artísticas y la de ciertos hechos heroicos que trascienden sobre las reglas de la prudencia humana. La misma filosofía reconoce, pues, la posibilidad y conveniencia de que Dios, como "razón de nuestra razón", se haga regla inmediata de nuestra conducta, e inspirador de nuestras acciones sobrehumanas.» Allí mismo, este gran autor espiritual dominicano habla de una «psicología pneumática». Cf. ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, L. VIII, c. 2, 1248a 24-37: «Se busca esto, cuál es el principio del movimiento en el alma. Pero es evidente: como en la totalidad del universo es Dios, así también allí mueve todo. En efecto, en cierto sentido Dios mueve todo en nosotros. Y el principio de la racionalidad no es la razón sino otra cosa superior. ¿Y qué cosa podría ser superior a nuestra ciencia, sino Dios? Pues la virtud es sólo un instrumento. Por este motivo se llaman afortunados quienes, si tienen un impulso, tienen éxito aún sin razonar. A éstos no les conviene deliberar, pues tienen un principio que es superior a la inteligencia y a la deliberación, mientras que los otros no tienen este principio, y son poseídos por la divinidad, mientras no son capaces de aquéllo. Aún sin razonar obtienen el resultado propio de los sabios y de los expertos».

[954] *Summa Theologiae* I-II q. 68 a. 1 in c: «En la distinción de los dones de las virtudes hay que seguir el modo de hablar de la Escritura, en la cual se nos transmiten no con el nombre de dones sino más bien con el de *espíritus*. Pues así se dice en Is 11: *Reposará sobre él el espíritu de sabiduría e inteligencia*, etc. Por estas palabras se da a entender en modo explícito que estos siete se enumeran allí según que están en nosotros por inspiración divina. Inspiración significa cierta

Los dones del Espíritu Santo, o «espíritus», que es la expresión que el Angélico prefiere y más cercana al lenguaje de la Escritura, son como virtudes (*heroicas* o *divinas*[955]) que perfeccionan las virtudes morales y teologales para que actúen de un modo superior: bajo la inspiración o impulso directo de Dios.[956] Los dones son necesarios porque la prudencia del hombre, aún iluminada por la fe, es insuficiente para guiarlo a través de las complicaciones de la vida hacia el fin último, que es sobrenatural.[957]

No nos detendremos aquí en la explicación de cada uno de los siete dones, porque no es el objeto de este estudio. Sólo diremos algo sobre el principal de ellos, el de sabiduría, porque nos permite conlcuir el tema que hace de guía en nuestra

---

moción desde el exterior. Hay que considerar que en el hombre hay un doble principio de movimiento: uno interior, que es la razón; otro exterior, que es Dios, como antes se dijo; y también lo dice el Filósofo en el capítulo sobre *La buena fortuna*. Es evidente que todo lo que es movido tiene que estar proporcionado al ser del motor. Y ésta es una perfección de lo movible en cuanto es movible, disposición por la que se dispone a ser bien movido por su motor. Cuanto el que mueve es más elevado, es tanto más necesaria en lo movible una disposición a él proporcionada. [...] Es evidente que las virtudes humanas perfeccionan al hombre según que el hombre está hecho para moverse por la razón en las cosas que hace, exteriores o interiores. Pero es necesario que tenga perfecciones más altas, según las cuales se perfeccione para ser movido divinamente. Y estas perfecciones se llaman dones, no sólo porque son infundidas por Dios, sino porque según ellos el hombre se dispone para hacerse pronto a ser movido por la inspiración divina, como se dice en Is 50: *El Señor me ha abierto el oído; y yo no me resistí, ni me hice atrás*. Y también el filósofo dice, en el capítulo sobre *La buena fortuna*, que los que se mueven por un instinto divino, no necesitan aconsejarse según la razón humana, sino que tienen que seguir el instinto interior; porque son movidos por un principio mejor que la razón humana.»

[955] *Ibidem*, ad 1.

[956] Pero, aunque las ayuden a actuar de un modo más perfecto, los dones no son superiores a las virtudes teológicas, que tienen por objeto a Dios y por eso son como principio de los dones, aunque sí lo sean respecto a las virtudes intelectuales y morales (adquiridas e infusas).Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 68 a. 8.

[957] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 68 a. 2 in c. Por esta necesidad de los dones en orden a la salvación, la escuela dominicana, siguiendo al Aquinate, ha sostenido que la «vida mística», es decir la vida según los dones del Espíritu Santo, no es un camino extraordinario, o carismático, sino que es el término normal del desarrollo de la gracia que se nos da en el bautismo. Entre los autores más recientes, cf. J. G. Arintero, *La evolución mística*; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Palabra, Madrid 1988[6] (2 tomos).

exposición: el de la felicidad o beatitud, fin último de la vida humana. Hemos visto, en el capítulo anterior, que para Aristóteles la felicidad consiste en el acto de la sabiduría, es decir, en la contemplación de las últimas causas, de las «cosas divinas», que aunque apenas alcanzable por el hombre, siendo como un regalo divino, es sin embargo lo que produce un gozo mayor. Esto, que santo Tomás refiere a la virtud adquirida de la sabiduría, es decir a la metafísica, es tal vez lo más alto a lo que puede llegar la naturaleza humana con sus fuerzas naturales.[958] Pero no es lo más alto a lo que el hombre está llamado. Hay otra sabiduría «que viene de lo alto» (*St* 3, 17), es decir, que es don sobrenatural del Espíritu Santo. Esta *sapientia*, que es «*quasi sapida scientia*», una «ciencia sabrosa» - como la llama san Juan de la Cruz-, es la que produce la verdadera y propia *fruición*, que como hemos dicho es propiamente del fin último. Sólo la sabiduría sobrenatural nos hace realmente disfrutar del fin. Aunque todo lo que hemos dicho anteriormente sobre la sabiduría se pueda aplicar a la sabiduría sobrenatural, ambas proceden de modos distintos: la primera es adquirida y depende de la investigación humana, la segunda es infusa por Dios, y se recibe gracias a la unión que la caridad produce entre el alma y Dios.[959]

---

[958] Nos podríamos preguntar si en la experiencia de la beatitud aristotélica no se encuentra, sí ciertamente la contemplación metafísica en alto grado, pero también, como implícita y mezclada, la contemplación sobrenatural, cosa que supera ampliamente los objetivos del presente estudio; cf. I. ANDEREGGEN, «Todos los hombres desean la felicidad», en *Sapientia*, 55 (2000) 550: «El Filósofo por excelencia, Aristóteles, presenta con la mayor claridad posible antes de Cristo algo que rarísima y más confusamente han presentado otros filósofos de la antigüedad no cristiana: el éxtasis debido a la contemplación de lo inteligible. Podemos preguntarnos, sin perjuicio del reconocimiento de la entidad natural del fenómeno descripto por el primer Peripatético, ¿hasta qué punto se trata de una potente actividad debida solamente a la genialidad del entendimiento? ¿Hasta qué punto influía ya la gracia de Dios?»

[959] *Summa Theologiae* II-II q. 45 a. 2 in c: «La sabiduría implica una rectitud del juicio según las razones divinas. Pero la rectitud del jucio se puede tener de dos maneras: de una manera, según el perfecto uso de razón; de otra, manera, por cierta connaturalidad con lo que se debe juzgar. Como de las cosas que pertenecen a la castidad juzga rectamente quien se dedica al estudio de la ciencia moral; pero el que tiene el hábito de la castidad juzga de ellas por cierta connaturalidad. Por lo tanto, así también tener un recto juicio sobre las cosas divinas por la investigación de la razón corresponde a la sabiduría que es virtud intelectual. Pero tener un juicio recto de ellas según cierta connaturalidad corresponde a la sabiduría que es don del Espíritu Santo. Como dice Dionisio, en el c. 2 de *Los nombres de Dios*, que Hieroteo es perfecto en las cosas divinas *no sólo*

El que se une a Dios por la caridad se hace uno con Él. Esta unidad es la que hace posible el juicio según las razones divinas por connaturalidad. En esta vida no vemos a Dios cara a cara, cosa reservada a la gloria. Pero por nuestra transformación interior por la gracia y la caridad, esencialmente unidas entre sí, nos hacemos partícipes de las realidades divinas, y podemos juzgar según ellas. No se trata de verlas como son en sí, pues en esta vida permanece la oscuridad de la fe, sino de casi sentirlas por connaturalidad, en cuanto se participa de ellas -como tampoco en esta vida captamos objetivamente nuestra propia esencia, aunque sea innata, sino que experimentamos su presencia en nosotros-. Ésta es la máxima actualización de nuestra mente como imagen de Dios que podemos alcanzar en esta vida, en cuanto por la sabiduría participamos perfectamente de la Filiación del Verbo.[960] Es lo que los autores espirituales llaman, siguiendo a Dionisio, *teología mística*.[961]

Esta sabiduría es tan profunda y potente, mucho más que cualquier sabiduría adquirida (sobre las cosas naturales o sobrenaturales), que no se para sólo en la contemplación de Dios, sino que sus efectos llegan hasta la práctica. El sabio se guía en la práctica según las razones divinas mismas. Además, el sabio es a la vez más contemplativo y más práctico que los demás, y por eso los puede ayudar más efectivamente.[962] Por esto es propio del sabio «que se compadezca de los defectos del

---

conociendo, sino también padeciendo las realidades divinas. Esta "simpatía" o connaturalidad con las realidades divinas se logra por la caridad, que nos une a Dios, como se dice en *I Cor* 6: *Quien se une a Dios es un espíritu con Él*. Así, la sabiduría que es don tiene su causa en la voluntad, es decir, la caridad, pero su esencia en el intelecto, cuyo acto es juzgar con rectitud, como antes se dijo.»

[960] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 45 a. 6 in c.

[961] Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, Canción 27B (18A): «La *ciencia sabrosa* que dice aquí que le enseñó es la teología mísitca, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación; la cual es muy sabrosa, porque es ciencia de amor, el cual es el maestro de ella y el que todo lo hace sabroso. Y, por cuanto Dios le comunica esta ciencia e inteligencia en el amor con que se comunica al alma, le es sabrosa para el entendimiento, pues es ciencia que pertenece a él; y esle también sabrosa a la voluntad, pues es en amor, el cual pertenece a la voluntad.»

[962] *Summa Theologiae* II-II q. 45 a. 3. Aunque, según santo Tomás, mientras que tener el don de sabiduría para contemplar las verdades divinas y guiar la propia vida es algo común a todos los que tienen la gracia (aunque no necesariamente el acto de este don, ni en el modo perfecto en que lo tiene el santo), tener la sabiduría de modo de poder guiar a los otros según ella no pertenece a la *gratia gratum faciens*, sino a la *gratia gratis data*; *ibidem* a. 5 in c.

prójimo según el afecto, y los ayude según el efecto.»[963] Y por eso a la sabiduría corresponde la séptima beatitud: «*Beatos los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios*». Serán llamados hijos de Dios primeramente, porque por la sabiduría participan de la Sabiduría eterna de Dios, que es el Hijo de Dios mismo. Pero son llamados «pacíficos» porque la sabiduría establece la paz en el corazón de los hombres y por ello entre los hombres: «Pacíficos se llaman en cuanto realizan la paz en sí mismos o también en los otros.»[964] La «tranquilidad del orden», que es como define san Agustín la paz (*De Civitate Dei*, l.19, c.13), es realizada por el sabio porque, como decía el «Filósofo» «ordenar corresponde a la sabiduría».[965] Sólo en la verdadera sabiduría, entonces, se alcanza la armonía y la paz que brotan desde el interior. Esto es a lo que parece aspirar, en último término, la psicología. Por lo tanto, ésta sólo puede lograr su intención última si es orientada por la sabiduría.

3. Psicología y mística

A. La mística de los psicólogos

Parecería, tal vez, que con estos temas teológicos nos hemos alejado del que buscamos comprender, el de la praxis de la psicología. A pesar de las apariencias, sin embargo, la conexión entre mística y psicología es muy profunda.[966] Ya entre los cultores de la psicología experimental, como William James[967], y de la psiquiatría francesa de principios del siglo XX (Janet[968], Dumas[969]), el interés por los «fenómenos

---

[963] *Summa Theologiae* II-II q. 45 a. 6 ad 3.
[964] *Summa Theologiae* II-I q. 45 a. 6 in c.
[965] *Ibidem*.
[966] Cf. I. ANDEREGGEN, «Psicología posmoderna y mística», en I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, 269-283 [anteriormente publicado en *Teología*, 61 (1993) 67-72].
[967] Cf. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience: A Study on Human Nature*, Longmans Green and Co., New York 1902. El padre de James fue seguidor del vidente E. Swedenborg.
[968] Cf. P. JANET, *De l'angoise a l'extase*, Alcan, Paris 1926.
[969] Cf. G. DUMAS, *Le surnaturel et les dieux d'apres les maladies mentales*, Presses Universitaires de France, Paris 1946. En la línea positivista de estos autores se movieron también muchos estudios de católicos sobre la psicología de los místicos, como los del filósofo jesuita J. Marechal, y los del famoso P. Agostino Gemelli (tal vez los abusos de este tipo de estudio «experimental» de la

místicos» fue muy acentuado, y los llevó a estudiar y escribir abundantemente sobre el tema. En la psicología postfreudiana, sin embargo, la relación se profundiza, pues toda la tarea psicoanalítica toma a veces la forma de un trabajo ascético ordenado a una especie de «experiencia» oculta a la mayoría de las personas, la experiencia de «lo profundo», de «lo inconsciente». No se trata, pues, simplemente de un estudio descriptivo científico de los fenómenos místicos «carismáticos» (éxtasis, estigmas, visiones, locuciones, etc.), sino de algo inseparablemente unido a la tarea del descubrimiento de sí. Si este aspecto «místico» está presente en casi todos los autores importantes, de Freud en adelante, en algunos de ellos aparece evidentemente acentuado (C. G. Jung, E. Fromm, A. Maslow, V. E. Frankl, etc.). Nosotros nos centraremos en algunos de ellos, los que consideramos más relevantes.

Recordemos, antes que nada, que el término «mística» tiene muchos significados analógicos (e incluso equívocos). *Teología mística* es el título de una importantísima obra de Dionisio Areopagita, en la que se desarrolla el tema del conocimiento de Dios a través de la negación. Este tema de la «teología negativa», presente en los grandes autores medievales, también en el Aquinate, es retomado por los psicólogos contemporáneos y absolutizado en un sentido que, lógicamente, lleva al ateísmo. Así, por ejemplo, Viktor E. Frankl cita incluso a santo Tomás, en el *Comentario al Libro de los Nombres Divinos*, de Dionisio: «*Hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit*» («Esto es conocer a Dios mismo, saber que ignoramos de Dios qué es»).[970] No se deben dar pruebas de la existencia de Dios, pues sería rebajar a Dios al nivel «óntico». La creación no puede ser un punto de apoyo adecuado para hablar de Dios. Esto implicaría la aplicación del principio de causalidad fuera del ámbito empírico, cosa inaceptable después de Kant. Por lo cual dar pruebas de la existencia de Dios es blasfemo.[971]

---

mísitca hayan producido las incomprensiones de éste último hacia el caso del santo P. Pío). Cf., sobre todo, A. Gemelli, *L'origine subcosciente dei fatti mistici*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1913.

[970] *In de divinis nominibus*, c. VII, l. 4, n. 731. Cf. V. E. Frankl, «Homo Patiens. Ensayo de una patodicea», en *El hombre doliente*, 286. Citados por I. Andereggen, «Psicología posmoderna y mística», 270.

[971] En esta línea se mueve el rechazo de la analogía del teólogo protestante K. Barth.

> Es mi opinión personal, o mejor, mi manera particular de sentir que, en general, las llamadas pruebas de la existencia de Dios no son quizás otra cosa que blasfemias, profanaciones de Dios. Porque, preguntémonos: ¿qué es lo que se puede probar? Solamente algo óntico, es decir: perteneciente al mundo, cosas de algún modo pertenecientes al seno de la naturaleza.[...] Comprender mi existencia como algo «creado», no constituiría una genuina autocomprensión ontológica, pues llevaría una categoría válida sólo en lo óntico -o sea, la de la causalidad- del campo natural al sobrenatural, a lo ontológico.
>
> Solamente el intelecto puede sacar conclusiones. El entendimiento, sin embargo, y sus conclusiones necesariamente fracasan ante todo lo que no sea de este mundo. Pero no sólo fracasan frente a lo metafísico, sino también ante lo microfísico.[972]

Para Frankl esto significa que de Dios no se puede decir nada (y «de lo que no se puede hablar, es mejor callar», decía Wittgenstein, por él citado). No se podría hablar *de* Dios, sino solo *a* Dios, a través de la plegaria.[973] ¿De qué Dios se trata? Según Frankl, del «interlocutor de nuestros más íntimos soliloquios». Como no se puede saber qué es Dios, ésta no es una definición esencial, sino «operacional». En este sentido, puede ser religioso tanto un teísta como un ateo. Sólo que el teísta se niega a aceptar la hipótesis de que este interlcutor sea él mismo, cosa aceptada por el ateo.[974]

> En este contexto particular, me gustaría ofrecerles a ustedes una definición peculiar de Dios a la que yo llegué, si he de seros sincero, a la edad de quince años. En cierto sentido, se trata de una definición operativa. Se enuncia como sigue: Dios es el interlocutor de nuestros más íntimos soliloquios. Es decir, siempre que usted se habla a sí mismo con total sinceridad y en soledad última, aquel a quien usted se está dirigiendo puede ser llamado con toda razón Dios. Como ustedes observarán, esta definición burla la bifurcación entre cosmovisión atea y cosmovisión teísta. La diferencia entre ellas emerge únicamente después, cuando la persona no religiosa insiste en que sus soliloquios son precisamente eso, monólogos consigo mismo, mientras que la persona religiosa interpreta los suyos como auténticos diálogos con alguien distinto de ella misma. Bien, personalmente creo que lo que aquí debe valorarse por encima de todo es la rectitud y la «sinceridad supremas». Y estoy seguro de que, si Dios existe realmente, no les va a echar en

---

[972] V. E. FRANKL, *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona 1988, 66-67.
[973] *Ibidem*, 69: «Dios -el Dios personal de la intención humana- finalmente no es otra cosa que el tú original, primigenio. Lo es, en tal medida y tan concretamente, que no puede hablarse *de* Él en tercera persona sino siempre *a* Él en segunda persona.»
[974] V. E. FRANKL, «Homo Patiens. Ensayo de una patodicea», 271: «El teísta sólo difiere del ateo en que no admite la hipótesis de que el interlocutor sea él mismo, sino que considera a este interlocutor como alguien que no es él mismo.»

> cara a quienes se dicen ateos el hecho de haberle confundido con su propio yo y haberle dado, como consecuencia, un nombre equivocado.[975]

Pero, más profundamente, dice Frankl, el auténtico interlocutor es la nada. El nivel más profundo sería el llegar a Dios como «nada», que es lo trascendente inexpresable. Esta conclusión no es extraña en un autor influido por Heidegger.

> Caben dos posibilidades de interpretación: La primera es que el hombre en sus monólogos más íntimos -en situaciones límite- habla realmente consigo mismo; contra esta interpretación hay que objetar que es una tautología. La segunda interpretación propone que ese hombre habla en realidad con Dios, que tiene a Dios como interlocutor; cabe alegar contra esa interpretación que es teológica y, por ello, descartable.
>
> Sólo restaría una tercera posibilidad: ese hombre está solo en su situación límite y dialoga con la nada. Pero esa nada resulta ser algo en extremo positivo: viene a ser «el todo». Y en realidad, en el fondo, no existe tanta diferencia entre ambos extremos.
>
> Dios es todo y nada [...].[976]
>
> Es fácil demostrar que el positivismo es en realidad un nihilismo encubierto. Y también es fácil demostrar que el supuesto nihilismo es en última instancia una teología inconsecuente, una teología «negativa» [aquí cita al pie, en latín, el texto antes nombrado de santo Tomás]. [...]
>
> El hombre «desprevenido», «presintiendo la nada», presupone a Dios.
>
> Esa nada es el negativo, el reverso del ser. «Podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás» (Éx 33,23).[977]

Esta experiencia de la nada, que es el reverso del todo inaferrable, y que no es sino el sentimiento del propio carácter fragmentario[978], no podría ser conceptualizada,

---

[975] V. E. Frankl, «El hombre en busca del sentido último», en *Logoterapia y análisis existencial*, Herder, Barcelona 1994, 296-297. Por eso, la fe, aunque sea una fe inconsciente es parte integrante de la naturaleza de todo hombre; según Frankl, no habría verdaderos ateos; *ibidem*.

[976] Estos «todo y nada», poco tienen que ver con los «todo y nada» de san Juan de la Cruz en la *Subida*.

[977] V. E. Frankl, «Homo Patiens. Ensayo de una patodicea», 285-286.

[978] Cf. V. E. Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, 347 (nota 347): «La religiosidad es tal vez, en última instancia y esencialmente, la vivencia del propio carácter fragmentario y relativo del hombre, por referencia a un trasfondo que sería desmedido caracterizar como "lo absoluto". [...] Dios es siempre, para el hombre religioso, aquel que siempre calla y, sin embargo, al que siempre invoca. Aquel con quien uno no puede hablar y al que, sin embargo, siempre se interpela.»

sino sólo expresada en símbolos. La religión sería un sistema de símbolos. Cada ser humano elaboraría estos símbolos en modo particular.

> Después de discutir el tema de la necesidad de los símbolos, podemos definir la religión como un sistema de símbolos, es decir, símbolos de aquello que los seres humanos no están capacitados para captar en términos conceptuales. Pero, ¿no es acaso la necesidad de símbolos, la capacidad de crearlos y de servirse de ellos una característica fundamental del ser humano como tal? ¿No se reconoce en la capacidad de hablar y de comprender el habla un rasgo distintivo de la humanidad? Bien, también es legítimo definir los lenguajes particulares desarrollados por el género humano como «sistemas de símbolos». Pero, al comparar la religión con el lenguaje, se debería tener muy presente también que nadie está autorizado a afirmar que el lenguaje particular que yo hablo es superior a cualquier otro.[979]

Esto quiere decir que la religión es personal, en el sentido de que cada uno tiene la suya. Una auténtica religión universal es, para Frankl, imposible, pues sería la imposición del lenguaje de uno sobre el de otro: «Y, una vez más, una confesión no puede pretender ser superior a las demás. En todo caso, ¿no es concebible que, más pronto o más tarde, se supere el pluralismo religioso dando paso al universalismo de una religión? No creo que eso suceda. En mi opinión no es probable que una especie de esperanto religioso pueda servir alguna vez como sustitutivo de las confesiones individuales. Lo que en este momento constituye un espejismo no es una religión universal, sino más bien lo contrario: para sobrevivir, la religión tiene que hacerse algo profundamente personalizado, que a cada ser humano le permita hablar un lenguaje propio cuando se dirige al ser último.»[980]

Por eso, si bien para Frankl el «sentido último» de la vida no es totalmente inventado por la persona, como en las otras líneas de psicología existencialista, sino *dado*, sin embargo, el dador no es el Dios cristiano, sino que el sentido es, como en Heidegger, un «evento» del ser. Lo que explica por qué «las personas que a sí mismas se consideran ateas no sean menos capaces de encontrar un sentido a sus vidas que aquellas otras que se consideran a sí mismas creyentes.»[981]

---

[979] V. E. Frankl, «El hombre en busca del sentido último», 294.
[980] *Ibidem*, 294-295.
[981] *Ibidem*, 297.

En una línea similar, aunque más explícitamente atea, se encuentra Erich Fromm. Para Fromm, el tema de la mística es esencial. «El problema de conocer al hombre, dice el psicólogo alemán, va a la par con el de conocer a Dios.»[982] Este autor contrapone el intento teológico de conocer a Dios con la actitud de los místicos, de unirse con Dios y no de conocerlo.

> En la teología convencional occidental hay un tentativo de conocer a Dios con el pensamiento, de hacer declaraciones *sobre* Dios. En el misticismo, que es la consecuencia del monoteísmo (como en seguida trataré de demostrar) el intento de conocer a Dios con el pensamiento es abandonado y sustituido por la experiencia de la unión con Dios, en la cual no hay lugar -ni necesidad- de saber *de* Dios.[983]

Fromm, como Frankl, hace una aplicación unilateral de la teología negativa, que termina transformándose en negación de Dios, en ateísmo. «Más sé que Dios no es, mayor es el conocimiento que tengo de él», dice Fromm, citando a Moisés Maimónides.[984]

> La teoría del conocimiento de Dios, como fue expresada por Freud es más que correcta. El error, sin embargo, está en el hecho que él haya ignorado el otro aspecto de la religión monoteísta, su núcleo verdadero, la lógica del cual lleva exactamente a la negación del concepto de Dios. La persona verdaderamente religiosa, si sigue la esencia de la idea monoteísta, no reza por algo, no se espera nada de Dios; no ama a Dios como un hijo ama al padre o a la madre; ha adquirido la humildad de conocer los propios límites al punto de darse cuenta que no sabe nada de Dios. Dios se transforma para él en el símbolo en que todo hombre, en un estadio anterior de su evolución, ha expresado la totalidad de aquello por lo que el hombre lucha, el reino espiritual del amor y la justicia.[985]

En la perspectiva del «humanismo ateo» de Fromm, Dios se identifica con la humanidad, o con el todo.

> Entonces Dios se transforma en lo que es potencialmente en la teología monoteísta, el Uno sin nombre, una esencia inexpresable, que se refiere a la unidad que domina el universo, el terreno

---

[982] E. FROMM, *L'arte di amare*, 42.
[983] *Ibidem*.
[984] *Ibidem*, 77. Cf. I. ANDEREGGEN, «Psicología posmoderna y mística», 270. Cf. también la crítica del Aquinate a la postura de Maimónides en *Summa Theologiae* I q. 13 a. 2.
[985] E. FROMM, *L'arte di amare*, 78.

> de toda la existencia; Dios se transforma en verdad, amor, justicia. Dios soy yo, en cuanto soy humano.[986]

La experiencia mística se transforma por ello en una especie de oscura intuición de sí mismo. En esto Fromm se muestra explícitamente influido por el budismo. Esta experiencia de sí a través del vacío sería el centro de todo el autodepliegue humano, y él lo identifica con la contemplación.

> La concentación es bastante más difícil de practicar en nuestra civilización en la que todo parece obrar contra ella. El paso más importante para aprender a concentrarse es aprender a estar solos sin leer, escuchar la radio, fumar o beber. En efecto, ser capaces de concentrarse significa ser capaces de estar solos con nosotros mismos, y esta capacidad es una condición precisa del arte de amar. [...] Quien intente estar solo consigo mismo descubrirá cuán difícil sea. Comenzará a sentirse inquieto, nervioso, a experimentar un ansia incontenible. Se percatará de no poder andar adelante en esta práctica, convencido de no valer nada, de ser tonto, que se necesita mucho tiempo, y así diciendo. Se percatará también de que todo tipo de pensamiento le vendrá a la mente, buscando apoderarse de él. Se descubrirá haciendo planes para el resto del día, o reflexionando sobre ciertas dificultadas encontradas en el trabajo emprendido, o preguntándose que hará de noche, y a pensar cualquier cosa que le ocupará la mente, en vez de permitirle vaciarse. Sería útil practicar pocos ejercicios simples, como por ejemplo, sentarse en una posición de *relax* (ni floja, ni rígida), cerrar los ojos y tratar de ver una pantalla en blanco delante de sí rechazando las figuras y pensamientos que puedan oscurecerla; entonces, tratar de seguir la propia respiración; no pensar en ello ni esforzarse por hacerlo, sino seguirlo; además, tratar de tener un sentimiento del «yo»; yo, yo mismo, como el centro de mis poderes, como el creador de mi mundo.[987]

Además, esto iría acompañado del sentimiento de uno como parte del todo, al menos como parte de la humanidad, lo que generaría el altruísmo. «En la esencia, dice Fromm, todos los seres humanos son idénticos. Somos parte de Uno; somos Uno.»[988] Para Fromm no hay nada por encima de la humanidad considerada como unidad: «En un sistema no teísta no existen reinos espirituales fuera del hombre, o superiores a él. [...] Desde este punto de vista la vida no tiene ningún sentido, salvo el significado que el hombre mismo le da; el hombre está completamente solo si no ayuda a su prójimo.»[989]

---

[986] *Ibidem*, 77.
[987] *Ibidem*, 120.
[988] *Ibidem*, 64.
[989] *Ibidem*, 79.

En Freud, en cambio, se da un paso hacia una mística también atea pero que no es «humanista». No se trata de la experiencia del propio yo, que no es sino un logro tardío y periférico, un simple complejo intermedio entre el ello y la realidad, sino de la experiencia de algo que está más allá del yo. Pero tampoco es la simple experiencia del todo, ni de la nada, ni de la porpia limitación. «Pero el diablillo que llevamos dentro es lo mejor de cuanto poseemos. Es el propio yo», decía ya en su juventud (carta a Martha Bernays, Viena, 31-III-1885).[990] Y leemos en unas anotaciones póstumas: «Mística, la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello.»[991] Un inicio de esta experiencia del inconsciente, a través del análisis personal, es un requisito indispensable, según Freud, para ser psicoanalista.

En Jung se ve con más claridad una especie de experiencia mística que va más allá de la individualidad empírica del «yo», la experiencia del inconsciente colectivo. Se trata de lo que él llama la «experiencia inmediata». En este tipo de mísitca parecería llegarse a una experiencia del infierno («lo profundo») y una aceptación del mismo como estado definitivo. Esto correspondería al «descenso de Cristo a los infiernos», pues cada individuo repite la vida arquetípica de Cristo.[992] Se trata de superar el propio sentimiento de divinidad, es decir, el creerse perfecto (bueno), descendiendo a las

---

[990] Sobre este tema se puede leer con provecho el capítulo IV, «Freud and the Devil: Literature and cocaine» de la obra de P. C. VITZ, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, The Guilford Press, New York 1988, 101-128.

[991] S. FREUD, «Conclusiones, ideas, problemas» (1941), en *Obras completas*, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires 1996, 302.

[992] C. G. JUNG, *Psicología y religión*, 143: «En rigor, todos los sucesos psíquicos se fundan en el arquetipo y están entretejidos con él de tal suerte que, en cualquier caso, requiérese un notable esfuerzo crítico para deslindar con seguridad el tipo y lo que se da una sola vez. De ello resulta que, en definitiva, toda vida individual es al propio tiempo la vida del eón de la especie. Lo individual es en todos los casos "histórico" por hallarse rigurosamente vinculado con el tiempo. En cambio, la relación entre tipo y tiempo es indiferente. Pues bien, siendo la vida de Cristo en alto grado arquetípica, en igual medida representa la vida del arquetipo. Pero como el último constituye el supuesto inconsciente de toda vida humana, su vida evidente revela también la vida fundamental, secreta e inconsciente de todo individuo, o sea, que lo que acontece en la vida de Cristo se da siempre y por todas partes; lo cual equivale a decir que toda la vida de esa índole hállase preformada en el arquetipo cristiano y de continuo vuelve a expresarse en él, o se expresa de una vez. Así, en ese arquetipo también anticípase de un modo perfecto la cuestión de la muerte de Dios, que aquí nos ocupa. Cristo mismo es el tipo del dios que muere y se transfigura.»

profundidades de lo inconsciente (el mal), para resurgir divinizados en un modo nuevo, asumiendo en sí la totalidad de la realidad, el bien y el mal, poniéndose «más allá» de ellos.

> El descenso a los Infiernos que se efectúa durante los tres días de la muerte, describe el hundimiento del valor desaparecido en lo inconsciente, donde -con la victoria sobre el poder de las tinieblas- establece un nuevo orden y de donde vuelve a emerger hasta elevarse a las alturas del cielo, o sea, a la claridad suma de la consciencia.[993]

En nuestra opinión esto corresponde al «eterno retorno» de Nietzsche:

> ¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiera un demonio en la más solitaria de las soledades diciéndote: «Esta vida, tal como al presente la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor, cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de su vida, se reproducirán para ti, por el mismo orden y en la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna, también este instante; también yo. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto de nuevo y con él tú, polvo de polvo?» ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablaba? ¿O habrás vivido el prodigioso instante en que podrás contestarle: «¡Eres un dios! ¡Jamás oí lenguaje más divino!». Si este pensamiento arraigase en ti, tal como eres, tal vez te transformaría, pero acaso te aniquilara: la pregunta

---

[993] C. G. JUNG, *Psicología y religión*, 145. Cf. NOLL *Jung. Il profeta ariano*, 238-239: «Cuando el individuo (yo) moderno sufre una transformación y comienza a identificarse con el inconsciente colectivo, se transforma en Cristo (autodeificación). [...] El problema es entonces el de cómo superar, en sentido nietzscheano, la propia experiencia de ser Dios. Si uno se transforma en Cristo, sin embargo, debe revivir la historia de Cristo. Después de haber atravesado la agonía de la muerte psicológica (como Cristo en la cruz) y, a continuación, en cuanto dios moribundo y sufriente, haber vivido hasta el fondo sea la humanidad que la divinidad, de Cristo se debe también revivir la catábasis o descenso al Infierno (el reino de las Madres, o el inconsciente colectivo). Después de la experiencia inicial de la deificación, y después de su feliz superación (a través del análisis, como sugiere Jung), "todo el Infierno del pasado superado se abre" e inicia la confrontación con el inconsciente colectivo»; 239-240: «Con estas afirmaciones Jung nos dice que el suyo es un movimiento basado en las metáforas del nietzscheanismo. Los hombres que quiere son los que han ya vivido la experiencia de ser "obligados por sus propias leyes individuales a recorrer sus propios caminos y han entrado por eso en conflicto con las tradiciones prevalentes". Tales tradiciones prevalentes son, es claro, las distintas fe judaico-cristianas organizadas. No hay lugar con él, en definitiva, para quien todavía adhiere a semejantes ideales. Es a cuantos sienten una desafección espiritual que el psiquiatra da en cambio la bienvenida, especialmente al análisis, donde ellos podrán forjarse su religión personal y por lo tanto, reflejando las palabras de Nietzsche, obedecer a su propia ley.»

> «¿quieres que esto se repita una e innumerables veces?» ¡pesaría con formidable peso sobre tus actos, en todo y por todo! ¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación![994]

Así, en esta experiencia del infierno se encontraría un nuevo salvador. Como dice Jung, siguiendo a los filósofos alquimistas, se trata «de un "salvador" que no proviene del cielo, sino de las profundidades de la tierra, es decir, de aquello que está *por debajo de la conciencia*. Estos "filósofos" supieron que allí había un "espíritu" encerrado en el recipiente de la materia, una "paloma blanca", comparable al *nous* divino en la crátera de Hermes».[995] El objetivo sería transformarse interiormente, liberando las fuerzas del inconsciente colectivo.

> Gerardus Dorneus exclama: «*Transmutemini in vivos lapides philosophicos!*» (¡Transformaos en piedras filosofales vivas!). Apenas si puede abrigarse alguna duda acerca del hecho de que a no pocos de aquellos buscadores se les haya impuesto el conocimiento de que la naturaleza secreta de la piedra era el «sí- mismo» humano. Es evidente que este «sí-mismo» no fue concebido nunca como entidad simplemente idéntica al yo y, por tanto, fué descrito en el comienzo como una «naturaleza escondida» incluso en la materia muerta, como un espíritu, demonio o chispa. Mediante la operación filosófica a la que, en su mayor parte, se la concibió como mental, este ser fue liberado de la oscuridad y del cautiverio y, finalmente, experimentó una resurrección a la que a menudo se representa en forma de una apoteosis, estableciéndose la analogía a la resurrección de Cristo. De ello despréndese que en esas representaciones no puede tratarse de un ser identificable con el yo empírico, sino más bien de una «naturaleza divina», diferente de ése, o sea, en términos psicológicos, de un contenido que se origina en lo inconsciente y trasciende la conciencia.[996]

Se trataría, pues, de hacer morir el sujeto humano («empírico»), para que éste sea poseído por el «espíritu» encerrado en la materia. En nuestra opinión, nos encontramos, como hemos ya mostrado, no sólo ante la autopercepción del sujeto, sino ante una mística de origen preternatural. Por ello, la actividad analítica para Jung, tiene una conexión misteriosa con la magia, cosa ya notada por el mismo Freud[997]: «El estudio científico de los sueños, dice el psiquiatra suizo, es la vieja

---

[994] F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Sarpe, Madrid 1984, 166. Es admirable la cercanía de este texto de Nietzsche con la alucinación diabólica de Iván Karamazov, en la famosa obra de Dostoievski (IV Parte, Libro 11, capítulo 9).
[995] C. G. JUNG, *Psicología y religión*, 146.
[996] *Ibidem*, 151-152.
[997] Cf. S. FREUD, «Psicoterapia (Tratamiento por el espíritu)», en *Obras*, vol. 1, Biblioteca Nueva,

oniromancia con ropaje nuevo, de ahí que acaso sea tan condenable como las otras artes "ocultas".»[998] De allí la importancia de la interpretación y manejo de los símbolos, en un modo distinto a los símbolos sacramentales.[999] Se termina en la liberación de las potencias espirituales encerradas en lo inconsciente, que hacen de «mistagogos».[1000]

De estos «dioses» que desde lo inconsciente dominan al hombre, sólo se tendría un conocimiento negativo, por lo cual la noción «psicológica» de arquetipo no los explica totalmente.

> Nuestra elección designa y define a «Dios». Pero nuestra elección es obra humana, y por ello la definición que la acompaña es finita e imperfecta. (Tampoco la idea de perfección pone perfección alguna). La definición es una imagen que *no eleva* la realidad *desconocida* indicada por la imagen *a la esfera de la comprensibilidad*. De otro modo sería lícito decir que se ha creado un dios. El «amo» que nos hemos escogido no es idéntico a la imagen de él esbozada por nosotros en

---

Madrid 1973[3], 1014: «El profano seguramente hallará difícil comprender que los trastornos patológicos del cuerpo y del alma puedan ser eliminados por medio de las "meras" palabras del médico. Supondrá, sin duda, que se espera de él una fe ciega en el poder de la magia, y no estará del todo errado, pues las palabras que usamos cotidianamente no son otra cosa sino magia atenuada.»

[998] *Ibidem*, 102-103; cf. p. 149: «El ejemplo del sueño que hemos aducido nos muestra hasta qué punto tales imágenes no son sofisterías del entendimiento sino revelaciones naturales.»

[999] Jung identifica, erróneamente, los sacramentos con rituales mágicos; *ibidem*, 22-23: «Gran número de funciones rituales cúmplense con la exclusiva finalidad de suscitar deliberadamente el efecto de lo numinoso mediante ciertos artificios mágicos, como la invocación, el encantamiento, el sacrificio, la meditación, las prácticas yoga, las mortificaciones autoimpuestas de diversa naturaleza, etc. Pero siempre una creencia religiosa en una causa exterior y objetiva divina precede a todas esas funciones rituales. La Iglesia católica, por ejemplo, administra los sacramentos con la finalidad de brindar los beneficios espirituales que éstos comportan a los creyentes. Mas como dicho acto terminaría en un forzar la presencia de la gracia divina mediante un procedimiento sin duda mágico, se arguye, lógicamente, así: nadie puede obligar a la gracia divina a que se presente en el acto sacramental; no obstante, ella se encuentra inevitablemente presente en él, dado que el sacramento es una institución divina que Dios no habría establecido de no haber intentado apoyarla.»

[1000] *Ibidem* ,56, nota 24: «El *anima* y el *animus* no se presentan únicamente en forma negativa. A veces aparecen como fuente de iluminación, como mensajeros (□□□□□□□) y mistagogos.» En esto se ve la influencia del espiritismo, a la que antes hemos aludido.

> el tiempo y en el espacio. Al igual que siempre, actúa dentro de las profundidades anímicas como una *magnitud no cognoscible*.[1001]

Para el psiquiatra suizo, «los "dominios" y los "poderes" existen siempre; no nos es dable producirlos ni falta hace que lo hagamos. Sólo es de nuestra incumbencia la *elección* del "amo" al que deseamos servir para así protegernos contra el dominio de los "otros", a los cuales no hemos elegido. "Dios" no es *producido*, sino elegido.»[1002] La curación no puede ser otra cosa que la elección, entre los espíritus encontrados en la profundidad, de un dios, que protege de los otros, pero a la vez somete: «Conozco un número bastante grande de personas que si quieren vivir deben tomar en serio su experiencia íntima. Para expresarlo en forma pesimista, sólo pueden elegir entre el diablo y Belcebú. El diablo es el mandala[1003] o algo equivalente, y Belcebú su neurosis.»[1004] Y dice más adelante: «Lo que cura una neurosis debe ser tan convincente como la neurosis».[1005]

B. Respuesta a estas teorías e interpretación tomista de estos fenómenos

Intentaremos ahora, brevemente, interpretar a la luz de la concepción tradicional de la vida mística, estos fenómenos presuntamente místicos, tan centrales en la teoría y práctica de estos autores. En efecto, como se habrá notado no se trata de simples divagaciones recreativas al margen de los intereses principales de estos psicólogos, sino que tocan los puntos más centrales de sus teorías y prácticas.

[1001] *Ibidem*, 141.

[1002] *Ibidem*, 141. Cf. p. 131: «La religión es una relación con el valor supremo o más poderoso, sea éste positivo o negativo. Relación que es tanto voluntaria como involuntaria, es decir, que alguien puede hallarse inconscientemente obsedido por un "valor", o sea por un factor psíquico pleno de energía, o bien puede aceptar tal valor conscientemente.»

[1003] *Ibidem*, 145: «Lo inconsciente produce un símbolo natural al que, técnicamente, denominé *mandala*, y cuyo significado funcional es el de una reconciliación de los contrastes: la mediación.» Cf. p. 153: «Así, el mandala significa y apoya la concentración exclusiva en el centro, es decir, en el "sí-mismo". Tal estado no es egocentricidad, ni mucho menos. Por el contrario, representa una muy necesaria autolimitación, a objeto de evitar la inflación y la disociación.» 165-166: «A la luz de semejantes paralelos históricos, el mandala simboliza el ser divino que dormido hasta el momento hallábase escondido en el cuerpo y ahora está extraído y revivificado, o el recipiente o lugar donde ocurre la transformación del hombre en ser "divino".»

[1004] *Ibidem*, 167.

[1005] *Ibidem*.

Parecería que las «experiencias místicas» a las que estos psicólogos hacen referencia se encontraran a dos niveles: al nivel de una especie de «mística natural», y al de una mística preternatural, aunque ambas en conexión entre sí. En ningún caso, en cambio encontramos la verdadera mística sobrenatural, que consiste en la contemplación que brota de la caridad.

En primer lugar, digamos algo sobre el problema de la teología negativa. Es verdad que, como dice santo Tomás, siguiendo a Dionisio, «*quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de* Deo *quomodo sit, sed potius quomodo non sit*» («como de Dios no podemos saber qué es, sino qué no es, no podemos considerar de Dios cómo es, sino cómo no es»).[1006] Santo Tomás, no mitiga la trascendencia de Dios respecto del conocimiento humano. Dios es el Creador de todas las cosas y las trasciende infinitamente. Nuestro intelecto creado no tiene luz suficiente para comprender la esencia divina. En esto santo Tomás es un fiel discípulo de Dionisio, y un místico a pleno título. El conocimiento de Dios en esta vida es oscuro. La contemplación en esta vida no es clara y distinta, sino oscura. Dionisio habla incluso de un «rayo de tinieblas».

Esto no quiere decir, sin embargo, que nada se pueda predicar con verdad de Dios, que no haya una conexión de las creaturas con el Creador, y que desde éstas no se pueda elevar en cierto modo la mente hacia Dios, aún a través de afirmaciones. Pues «en esta vida no podemos conocer la esencia de Dios como es en sí, pero la conocemos según que está representada en las perfecciones de las creaturas.»[1007] El discurso teológico es posible, para todo el que no siga a Kant. Lo que Frankl y Fromm llaman «teología negativa» es, en el fondo, la negación de Dios y, consiguientemente, de la teología misma.[1008]

[1006] *Summa Theologiae* I q. 3 (introd.).

[1007] Cf. *Summa Theologiae* I q. 13 a. 2 ad 3; *Ibidem* in c y a. 12.

[1008] Cf. I. ANDEREGGEN, «Psicología posmoderna y mística», 277: «Lo más hondo de este pensamiento es así el de ser una conciente mística cristiana negativa, no en el sentido clásico, sino en el de la negación de la verdad de la mística. / Mientras que Viktor Frankl y Erich Fromm hacen coincidir el nihilismo con la mística cristiana, Foucault, con más coherencia, lo niega, y hace aflorar el ateísmo implícito en Frankl y coexistente con la teología negativa en Fromm, que no es sino la oposición al Dios trinitario del cristianismo. Quien niega *este* Dios, habiéndolo

La postura de Frankl no se comprende sino en el contexto de la filosofía alemana poskantiana. Para ésta, la aplicación de las «categorías» (*a priori*) se limita al mundo físico, y éstas son impotentes para trascenderlo. Dios, el alma y el todo del mundo están más allá de la capacidad humana de conceptualizar. Esto se inserta, además, en la concepción heideggeriana del ser como evento, y de la impugnación de la metafísica tradicional.[1009] Intentar concordar esto con la postura de santo Tomás, además de, en el fondo, imposible, lleva a importantes incomprensiones. Para el Aquinate, el hombre tiene una capacidad natural para la metafísica, aunque ésta sea, en cierto sentido, una ciencia «propia de un dios», como diría Aristóteles. El intelecto humano, además, puede elevarse desde las creaturas a su causa, y aún atribuir a ésta las perfecciones que encuentra en las creaturas, sin por eso necesariamente elaborar un «concepto» humano de Dios, que sería un ídolo. Porque se puede conocer naturalmente a Dios, se puede hablar, sobrenaturalmente, con Él, a través de la oración. El conocimiento de Dios es uno de los *preambula fidei*. Si se parte de la negación del conocimiento natural de Dios, luego no se sabe a quién se habla, y se termina por no hablar con nadie.

Fromm, por su parte, se inserta en la tradición del humanismo ateo de la izquierda hegeliana, especialmente de Feuerbach y Marx, a la que combina con el ateísmo de Freud, también influído por la concepción feuerbachiana de Dios como proyección del hombre. Se trata del viejo mecanismo de la «re-apropiación» del hombre de los atributos divinos, característica del «giro antropológico». Por eso Dios es la nada, y Fromm cita muchísimas veces en sus obras, para reforzar esta idea, a Meister Eckhart, el famoso místico dominicano, seguidor de san Alberto y santo Tomás, pero condenado por la heterodoxia justamente de tesis como ésta.

Además, en unión con esto, Fromm se dejó influir fuertemente por la religiosidad budista. En este contexto se ubica la experiencia de sí a través del vacío y de la propia fusión en el Uno. El tema de la experiencia mísitca de sí mismo a través del

---

alcanzado, niega en absoluto a Dios.»

[1009] Cf. M. E. SACCHI, «La impugnación de la metafísica mediante el recurso al conocimiento apofático de Dios», *Sapientia*, 54 (1999) 513-537; M. E. Sacchi, *El apocalipsis del ser. La gnosis esotérica de Martin Heidegger*, Basileia, Buenos Aires 1999.

vacío fue estudiado por Jacques Maritain en un agudo ensayo de psicología religiosa, «La experiencia mísitca natural y el vacío». Esta experiencia del yo en el vacío, según Maritain, cuando no es impulsada por la gracia, es sumamente peligrosa, y conduce a resultados desastrosos para el espíritu humano. Se trataría de una vivencia análoga a la de la noche oscura del espíritu, pero fuera de la fe y de la contemplación purgativa.[1010]

> En el orden natural hay noches del espíritu que también son muerte y desesperación y, en el sentido que poco ha precisábamos, "destrucción" del espíritu hasta en su deseo natural y en su gusto consubstancial por sus propios fines operativos, horror radical frente a su propia vida. Esta especie de horrorosa y suicida separación, entre la inalterable estructura ontológica del espíritu, con el cual se identifica su apetito natural, y ese mismo apetito natural en cuanto que es tomado y asumido por el movimiento de toda la apetitividad elícita y de la voluntad, atestigua, en todo caso, en la línea de lo anormal, como la reflexividad en la línea de lo normal, la libertad del espíritu frente a sí mismo y lo que podría llamarse la cuarta dimensión de las cosas de la espiritualidad. ¿Son debidas esas noches a un gran abuso, que hace pasar a esas regiones malditas? En todo caso son, en su orden particular, como un infierno.
>
> Se podrían presentar muchos ejemplos de esas noches del espíritu de orden natural. Advierto que pueden encontrarse en el campo del puro conocimiento intelectual, metafísico o moral (es el caso de Fausto, *drum hab'ich mich der Magie ergeben*), en el de la experiencia poética (pienso en Rimbaud), en el cruzamiento de esos dos campos (pienso en Nietzsche y en esas palabras tan sorprendentes cuando son escritas por él: *Crux mea lux, lux mea crux*); [...] En esas noches no hay ayuda. Pues la desesperación alcanza en ellas, como en la noche sobrenatural, la coyuntura del alma y del espíritu; pero como pertenecen al orden natural, y no traen en el fondo de sí mismas la virtud secreta de un socorro sobrehumano, finalizan de sí en una catástrofe del espíritu (aniquilamiento en el sentido, magia, demencia, suicidio moral o físico). La noche sobrenatural del espíritu es la única de la que puede salir vivo el espíritu.[1011]

Por otro lado, aunque ligadas a este primer tipo de noche oscura natural, tenemos las experiencias de lo inconsciente que, sobre todo en Jung, parecen poderse reconducir a influjos preternaturales, más específicamente, diabólicos. Como dice

---

[1010] Cf. I. ANDEREGGEN, «Psicología posmoderna y mística», 278: «Esta noche no es la "noche oscura" de la fe (San Juan de la Cruz); o mejor dicho, es, de esa noche, sólo la aparición del mal.»

[1011] J. MARITAIN, «La experiencia mística natural y el vacío», Comunicación al Cuarto Congreso de Psicología Religiosa, Avon-Fontainbleau, 21-23 de septiembre de 1938, publicado en *Études Carmélitaines*, *Noche Mística*, octubre de 1938; publicado en español en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1943, 135-136.

Andereggen, pero en referencia a Foucault: «Se trata de una verdadera "mística", a la que corresponde una cierta pasividad, la del "Príncipe de este mundo", que lo tiene esclavizado. Ésta incluye tal vez una visión del infierno, y aún del diablo como rostro, en contraposición al Cielo y a la visión beatífica "Cara a cara".»[1012] Se trata de una deformación espiritual muy honda, que se ha dado de diversas maneras a lo largo de la historia (gnosticismo, hermetismo, alquimia, ocultismo, espiritismo, etc.), contra la cual todos los grandes autores espirituales ponen en guardia.

Por el contrario, es claro, luego de todo lo que hemos dicho, que el desarrollo más profundo y auténtico de la personalidad humana pasa a través de la verdadera contemplación mística. Aún más, según el gran Doctor místico, san Juan de la Cruz, no hay otro modo de superar los defectos estructurales que aprisionan nuestro crecimiento personal, que la doble purificación sobrenatural de la noche oscura, del sentido -es decir de todas las potencias de la *pars sensitiva*, para ordenarlas a la razón- y del espíritu -o sea, de la razón y voluntad en orden a la moción divina-. Entonces, todos los esfuerzos humanos, de distintos órdenes, no hacen (o no deberían hacer), otra cosa sino quitar los impedimentos para secundar la iniciativa interior divina.

[1012] I. ANDEREGGEN, «Psicología posmoderna y mística», 279.

Capítulo 4. Las «enfermedades del alma»

Luego de haber presentado la perfección o normalidad de la personalidad humana, pasamos a tratar de su anormalidad o desviación, lo que podemos llamar las «enfermedades del alma», tema que suele ser como el centro de atención de las modernas corrientes de psicología. Usamos la expresión *enfermedad del alma* porque las denominaciones corrientes (*enfermedad psíquica*, *enfermedad mental*) se prestan a equívocos, que luego intentaremos resolver.

El tema, como se sabe, es complejo, y merece ser especialmente esclarecido. ¿Se puede hablar de enfermedad del alma? ¿Y en qué sentido? ¿Cuál es su conexión con la enfermedad corporal, por un lado, y con el pecado, por otro? Evidentemente, si hemos considerado a la mente, imagen de Dios, como el centro del desarrollo normal de la persona, en última instancia las desviaciones serán una deformación de esta imagen o un impedimento para su despliegue, con las debidas distinciones, que nos esforzaremos por mostrar. Determinar todo esto será un paso muy importante en orden al esclarecimiento epistemológico que realizaremos en la última parte de este trabajo, porque es en este punto que reina mayor confusión.

I. Los distintos sentidos de «enfermedad del alma»

1. Enfermedades del alma *per accidens*

A. Enfermedad del alma y enfermedad corporal

Una primera dificultad que hay que desentrañar es la de la relación entre «enfermedad del alma» y enfermedad corporal. El nombre «enfermedad», ¿es predicado unívocamente del cuerpo y del alma? ¿Hasta que punto no es toda enfermedad del alma una enfermedad del cuerpo?

Es evidente que, al menos desde el punto de vista de nuestro modo de conocer y nombrar, la que primeramente se llama enfermedad es la del cuerpo: «El cuerpo vivo es el sujeto propio de la salud y la enfermedad».[1013] ¿Tiene ésta alguna conexión con el alma? Salud y enfermedad se dicen propiamente del cuerpo vivo. Son hábitos «entitativos», los cuales no son hábitos en sentido fuerte, porque no son «difícilmente

---

[1013] *In de sensu et sensato*, l. I, n. 15.

móviles», sino más bien disposiciones, como dijimos -Capítulo 2-. La enfermedad es consecuencia de una pasión corporal por la cual se rompe el equilibrio entre los componentes del cuerpo, en que consiste la salud. Toda enfermedad corporal afecta de algún modo al alma, aunque accidentalmente, porque ésta es forma del cuerpo vivo y ambos forman un «compuesto».

> El alma asentada en el cuerpo padece de dos maneras: de un modo, con pasión corporal; de otro, con pasión psíquica [animal]. Se sufre una pasión corporal por una lesión del cuerpo. Pues, como el alma es forma del cuerpo, en consecuencia es uno el ser del alma y del cuerpo. Por eso, perturbado el cuerpo por alguna pasión corpórea, es necesario que el alma se vea perturbada *per accidens*, es decir, en cuanto al ser que tiene en el cuerpo.[1014]

Esto vale para cualquier enfermedad, no sólo aquellas que suelen ser llamadas «mentales» o «psíquicas». Pero hay enfermedades corporales que parecen afectar al alma no sólo por su unión con el cuerpo, sino en su mismas potencias, alterando o impidiendo sus actos. Así vemos que en la demencia, por ejemplo, se da un trastorno de la memoria, y que algunas depresiones tienen su causa en un desequilibrio bioquímico, etc. Aún en estos casos, sin embargo, la perturbación anímica es un síntoma de la perturbación orgánica, lo que se comprueba porque, si se sana el cuerpo, desaparece el síntoma. En este caso el trastorno no es tanto de la potencia, cuanto de su órgano. Evidentemente las potencias que residen en órganos corporales -como las de los sentidos interiores y exteriores, y el apetito sensitivo- se ven afectadas más

---

[1014] *Summa Thologiae* III q. 15 a. 4 in c. Cf. G. Roth, «Thomanische Leitsätze als Konstituierende Elemente der Pastoralmedizin», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1991, vol. 5, 404-412; Cf. del mismo autor: «Amentia ex aegritudinibus cerebralibus. Psychopathologia in doctrina sancti Thomae et psychiatria biologica contemporanea», *Atti SITA*, Roma 1986, 597-604; «Psychose-somatose. Thomanishe Gedenkengänge und thomistische Überlengungen in der gegenwärtigen psychiatrie», *Virtus Politica* (Symp.) 1979, 68-80. Cf. M. E. Sacchi, «El sujeto de la psiquiatría», en *Sapientia*, 50 (1995) 378-379: «Por lo que respecta a las enfermedades que puede sufrir el hombre, su padecimiento implica vulneración de su salud corpórea. La enfermedad propiamente tal es un movimiento por el cual el sujeto pierde una disposición natural del compuesto hilemórfico cuyo cuerpo es informado por el alma intelectiva, que sólo *per accidens* es afectada por ese movimiento, mientras el cuerpo, en cambio, es afectado *per se*. [...] Siendo el compuesto el sujeto de la enfermedad, el hombre no padece alteraciones de su salud en razón del alma misma. Al ser el alma humana esencialmente impasible, el ente humano se enferma en razón de su componente material: el cuerpo.»

directamente que las potencias inorgánicas -las de la «mente» propiamente dicha-. El desorden «psíquico» o «mental», en este caso, es consecuencia del desorden corporal.[1015] La enfermedad corporal puede impedir o dificultar incluso la operación de las potencias de la parte intelectiva (intelecto y voluntad), que dependen en el orden operativo de los sentido internos, cuyos órganos pueden estar dañados por la enfermedad.

> Como el intelecto es una fuerza que no tiene órgano corporal, de ninguna manera su acto sería impedido por la lesión de algún órgano corporal, si no necesitara para actuar de alguna potencia que usara de órgano corporal. Pero los sentidos y la imaginación y las otras fuerzas de la parte sensitiva usan órganos corporales. Por lo que es evidente que para que el intelecto entienda en acto, no sólo para recibir nuevos conocimientos, sino también para usar los que ya adquirió, requiere del acto de la imaginación y de las otras energías. Pues vemos que, impedido el acto de la virtud imaginativa por la lesión orgánica, como en los frenéticos; y de modo semejante, impedido el acto de la virtud memorativa, como en los letárgicos, el hombre se ve impedido de entender en acto también aquellas cosas que antes había entendido.[1016]

Es evidente que los conocimientos de la medicina medieval pueden parecer primitivos si los comparamos con los avances que este saber ha tenido en los últimos siglos. Sin embargo, consideramos que los principios que el Aquinate utiliza para resolver esta cuestión son de validez perenne y pueden ser de gran utilidad para resolver los problemas que presentan las disciplinas médicas relacionadas con el tema de la «salud mental».[1017]

Santo Tomás distingue la pasión corporal de la pasión «animal» o psíquica. La pasión psíquica es un movimiento del apetito sensitivo que se sigue de un conocimiento anterior. Mientras que en la pasión corporal, del desequilibrio orgánico se sigue un desorden o un impedimento para el alma, en el segundo caso es del movimiento anímico que se sigue una mutación o cambio en el cuerpo. Así, santo

---

[1015] Cf. A. NIEDERMEYER, *Compendio de medicina pastoral*, Herder, Barcelona 1955, 301: «En cuanto el alma inmaterial traspasa los límites del cuerpo, no puede ser afectada por enfermedades; [...] En este sentido es atinada la afirmación -que se funda a veces en el criterio materialista- de que no existen propiamente enfermedades mentales o del espíritu, sino sólo enfermedades del cerebro.»

[1016] *Summa Theologiae* I q. 84 a. 7 in c.

[1017] Santo Tomás utiliza pocas veces la expresión «salud de la mente» (*salus mentis*), para referirse a quien tiene «sano juicio»; cf. *Summa Theologiae* III q. 68 a. 12 in c. « Alii vero sunt amentes qui ex sana mente quam habuerunt prius, in amentiam inciderunt.»

Tomás puede hablar de las «pasiones del alma», que son los movimientos del apetito sensitivo. Como veremos, de algunos de ellos se puede decir por semejanza que son «enfermos», por diversos motivos. Cuando esta «enfermedad» procede de motivos anímicos y conductuales, aún cuando se produzca también el movimiento corporal -que siempre está implicado en la pasión animal[1018]- no se trata de una enfermedad corporal en sentido estricto, sino de una enfermedad «animal» (*aegritudo animalis*), sin negar que las pasiones extremas puedan conducir a la enfermedad en sentido estricto. Es verdad que por la enfermedad se pierde una disposición natural del compuesto hilemórfico. Pero si esto sucede en razón de una pasión corporal, se trata de una enfermedad corporal. Si, en cambio, en razón de la mala costumbre se quita la debida disposición del apetito en orden a la pasión animal, se trata de una enfermedad «animal». No profundizamos aquí este tema, que desarrollaremos más adelante.

Gran parte de los trastornos que se incluyen bajo la denominación de «enfermedad mental» no son desórdenes del alma misma, sino del cuerpo, aunque en los aspectos que tocan más de cerca la vida cognoscitiva y apetitiva. Por lo tanto son en realidad más enfermedades del cuerpo que del alma, aunque sus síntomas principales consistan en el irregular funcionamiento de las facultades psíquicas. En consecuencia, deben ser tratados, en cuanto enfermedades corporales, por el médico (psiquiatra, neurólogo u otro).

Es difícil hacer un paralelo entre las enfermedades que santo Tomás considera que forman parte de este grupo y las que actualmente se incluyen en las clasificaciones psicopatológicas. Más fácil sería una relación entre la «semiología» psiquiátrica actual y la psicología del Aquinate.[1019] Un médico tomista ponía hace ya varios años, el

---

[1018] Cf. *De veritate*, q. 26, a. 2, in co.

[1019] Cf. E. Krapf, *Tomás de Aquino y la psicopatología. Contribución al conocimiento de la psiquiatría medieval*, Index, Buenos Aires 1943, 33: «No sería difícil desarrollar estos conceptos, en particular con respecto a trastornos mentales aislados, o, como diríamos en lenguaje moderno, a la *semiología psiquiátrica*.» Algo análogo sobre la relación entre la psicopatología de los Padres y la contemporánea dice J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies mentales*, 98-99: «La différence qui existe entre la nosographie patristique et la nosographie psychiatrique actuelle ne permet pas d'établir des rapports nombreux et précis. D'autre part, aujourd'hui même il y a des variations notables entre les écoles et les pays quant à la façon de classer et de définir les maladies mentales. La possibilité même d'une classification pose problème. / Aussi est-ce plus

ejemplo de las *alucinaciones*, en un valioso trabajo sobre la psicopatología según santo Tomás:

> Éstas [las alucinaciones] figuran, por supuesto, entre los trastornos de los sentidos, y Tomás de Aquino las trata como algo inmediatamente comparable a las sensaciones. Pero mientras que las sensaciones se fundan en algo externo, las alucinaciones expresan algo interno: «Sensus immutatur dupliciter: uno modo ab exteriori, sicut cum mutatur a sensibili; alio modo ab interiori: videmus enim quod, deturbatis spiritibus et humoribus, immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara, et simile contingit in aliis sensibus».[1020] Sin embargo, no es suficiente el criterio del origen interno; debe agregarse un juicio errado acerca de la realidad. Y a este respecto dice Santo Tomás: «Cum offeruntur imaginariae similitudines, inhaeretur eis quasi ipsis rebus, nisi contradicat sensus aut ratio».[1021] Con otras palabras, la alucinación es para Tomás de Aquino exactamente lo que es para nosotros: una imagen no fundada en la percepción ni corregida por la razón.[1022]

Ocasionalmente, santo Tomás se refiere a estos trastornos corporales con sintomatología psíquica, aunque no desarrolla una teoría propia. Es algo que en su opinión corresponde al médico (curarlas) y al «filósofo natural» (explicarlas), como lo fue, por ejemplo, san Alberto, y a aquél le interesan sobre todo en cuanto se tocan con la esfera ética y teológica. Los trastornos más citados son los siguientes: *insania* y *amentia*, designan en general la «locura», la pérdida del uso de razón, que puede tener una causa orgánica o afectiva (de la que hablaremos luego); después tenemos los *phrenetici*, que según Krapf se pueden asimilar a las «psicosis sintomáticas», los *lethargici*, que implican trastornos de la memoria propios de la «demencia» (ambos son trastornos orgánicos para el Aquinate)[1023]; la *melancholia* y la *mania*, la primera, en

---

entre des symptômes qu'entre des syndromes que des rapprochements sont possibles.»

[1020] *Summa Theologiae* I q. 111 a. 4 in c.

[1021] *De malo*, q. 3, a. 3, ad 9.

[1022] E. Krapf, *Tomás de Aquino y la psicopatología*,34.

[1023] *Ibidem*, 35: «Se habrá notado que en las varias citas que acabamos de dar, se hablaba ya de "insani", ya de "amentes" y también de "phrenetici" y de "furiosi", sin que entre todas estas denominaciones se haya hecho diferencia alguna. Podríamos aún agregar los términos "lethargici", "arreptitii" y "mente capti" que aparecen en los escritos de Tomás de Aquino con igual promiscuidad que los anteriores, y también carecen, al parecer, de un significado claro desde el punto de vista de la *psicopatología especial*. Parecería a veces como si los *phrenetici* formaran un grupo aparte, en cuanto este tipo de alienados tiene al parecer ciertas relaciones etiopatogenéticas con las afecciones de los órganos internos. Este grupo, que desde el punto de vista sintomatológico se caracteriza al parecer por abundantes alucinaciones, sería pues

cuanto designa una enfermedad, se caracteriza por una tristeza depresiva de origen orgánico (un trastorno humoral), mientras que la segunda, por raptus de agresividad[1024]; también habla de la *epilepsia*[1025], para designar lo mismo que llamamos nosotros con ese nombre, y es una enfermedad ante todo corporal, según santo Tomás.

Hay que diferenciar claramente enfermedades de este tipo, que lo son en el sentido estricto como trastornos primariamente del cuerpo, y los desórdenes propiamente psíquicos o psicogenéticos. Éstos, a su vez, pueden repercutir fuertemente sobre el cuerpo, de modos diversos: de un modo, a través de comportamientos que ponen en riesgo la salud (aquí la causa próxima de la

---

comparable a cierto tipo de nuestras "psicosis sintomáticas", y se diferenciaría netamente del grupo de los "*lethargici*", caracterizado por el predominio de trastornos mnésicos y hasta cierto punto asimilable a ciertos tipos de demencia: "Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit" [I q. 84 a. 7 in c].»

1024 *Ibidem*, 36-37: «Tenemos en primer término la *melancolía* y la *manía*. En cuanto a la primera, conviene destacar que los "*melancholici*", mencionados aquí y allí, son, por supuesto, sólo en parte melancólicos en nuestro sentido. La mayoría de las veces se trata, en realidad, de personas de "temperamento" melancólico. No cabe duda, sin embargo, de que a veces son también enfermos mentales en el sentido estricto de la palabra, y en estos casos la depresión ("tristitia") puede ser tan profunda, qua causa finalmente hasta un trastorno de índole física ("corpus eorum quasi pravo humore corroditur"). Lo que Tomás de Aquino llama *manía*, tiene, al parecer, poco que ver con lo que nosotros encaramos con este término. Se trata de un disturbio mental que nace, del mismo modo que la melancolía, de la "tristitia": "Tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in illis qui propter dolorem in melancholiam vel in maniam incidunt" [I-II q. 37 a. 4 ad 3]. Sin embargo, la manía se diferencia de la melancolía por prevalecer en ella un afecto más esténico: la ira.»

1025 *Ibidem*, 37-38: «Otra enfermedad orgánica que menciona Tomás de Aquino es la *epilepsia*. A este respecto se adhiere, en lo esencial, a la información que pudo recoger de la literatura clásica: "Quidam morbus, qui vocatur epilepsia, qui est morbus caducus, fit propter multas evaporationes ascendentes ad cerebrum. Talis morbus est similis somnus; quia cum deberet somnus naturalis fieri propter superabundantiam vaporum densorum descendentium et obtenebrantium venas, quod arteria, per quam fit respiratio vitae, intantum stringitur, quod pene deficit spiralem vitae, et ita fit per somnus morbus. Unde et frequentius dormientibus accidit talis passio, et raro vigilantibus". Sin querer insistir en detalles, es digno de destacar hasta qué punto prevalece en esta teoría el criterio vasomotor, hoy tan en boga, y cuán interesante resulta la relación establecida entre la epilepsia y el sueño.»

enfermedad es física), como puede ser el caso del alcoholismo, la drogodependencia, conductas autolesivas, etc.; de otro modo, el trastorno orgánico puede ser un síntoma del trastorno psíquico o caracterial; pues, como el desorden anímico, del que nos ocuparemos en breve, compromete facultades que tienen sede orgánica -como la imaginación, la memoria, y sobre todo el apetito sensitivo-, suponen una transformación orgánica, que puede conducir a una enfermedad en sentido estricto. Un ejemplo son las «neurosis» o «psiconeurosis», consideradas por Freud, Adler y los autores posteriores como síntomas (no sólo orgánicos, sino también y sobre todo psíquicos -obsesiones, fobias, etc.-) de una determinada estructura de carácter, el «carácter neurótico»; o también las «enfermedades psicosomáticas». En cuanto producen un daño real en el cuerpo, puden recibir un tratamiento médico, pero la «terapia» que busca producir un cambio propiamente y ante todo *caracterial* no es ya médica, sino de otro género, como después aclararemos, aunque pueda producir efectos benéficos también para el cuerpo.[1026]

[1026] No nos parece sólido el argumento presentado por Sacchi, autor que respetamos mucho, de que el sujeto del trastorno neurótico debe ser el cuerpo pues de otro modo no serían enfermedades ni podrían ser objeto de la psiquiatría; cf. M. E. SACCHI, «El sujeto de la psiquiatría», en *Sapientia*, 50 (1995) 381: «No habiendo enfermedades que puedan consistir *proprie et per se* en alteraciones de la mente humana en cuanto tal, las psicosis y las neurosis, los dos géneros de enfermedades de interés psiquiátrico, dependen de la mutación defectiva del organismo o de las fallas que lleguen a aquejar las funciones orgánicas del cuerpo humano. Si así no fuese, no habría enfermedades atendibles por la medicina psiquiátrica y esta disciplina, por tanto, no tendrá razón de contarse entre las técnicas terapéuticas.» No se puede intentar demostrar que las neurosis deben ser atendidas por los psiquiatras alegando que, en caso contrario, no serían atendidas por ellos. A nuestro juicio el «carácter neurótico» implica elementos del orden propiamente mental, y no sólo sensitivo. Como dice Allers, «une névrose n'est pas une maladie dans le sens ordinaire» [R. ALLERS, «Aridité symptôme et aridité stade», en *Études Carmélitaines*, 22 (1937) 135]. Lo que no quita que entre el variado espectro de lo que se llama neurosis, no haya alguna de sus formas que dependa de una enfermedad en sentido propio. Por otro lado, el desorden sensitivo, en el hombre, si no depende de la enfermedad orgánica, puede depender de la razón a cuyo mando está naturalmente destinada la sensualidad, y de las malas costumbres. Otra crítica, a nuestro juicio importante, va dirigida contra la idea de que si el psiquiatra no atiende neurosis y psicosis, no tiene objeto. Si bien algunos autores, como veremos, reducen (no sin razones) toda la «psicopatología» a estos dos géneros de afecciones, algunos cuentan a importantes desórdenes fuera de ellos. En el lenguaje general, se consideran como psicóticas las paranoias, la esquizofrenia y el trastorno bipolar. Quedan así fuera muchas

B. Enfermedad e influjo preternatural

Según santo Tomás, las enfermedades corporales (con o sin síntomas psíquicos) pueden tener tres causas fundamentales: *física*, *psíquica* y *espiritual* preternatural. En el primer caso se trata de la causa normal de casi todas las enfermedades. El segundo, es el apenas mencionado de trastornos caracteriales o incluso pasiones vehementes que dañan el cuerpo -especialmente la tristeza como veremos-. Pero algunas enfermedades corporales pueden tener causa preternatural.

Hay que aclarar que para santo Tomás no todas las enfermedades tienen necesariamente una causa preternatural directa. Muchas enfermedades son del todo naturales. Sin embargo, con la Revelación, hay que afirmar que los espíritus separados (ángeles y demonios) pueden producir una enfermedad. Hemos ya explicado anteriormente, al tratar del tema del inconosciente colectivo de Jung, que para santo Tomás las «substancias separadas», puramente espirituales, tienen poder sobre la materia. Este poder les permite producir las transformaciones corporales necesarias para disturbar el organismo y causar una enfermedad, que en su apariencia y mecanismos puede asemejarse (o no) a una enfermedad natural. Por eso, el hecho de que algunos de los endemoniados sanados por Cristo en el Evangelio presenten trastornos que hoy se pueden identificar con enfermedades corporales, como por ejemplo la epilepsia (pero también v.g. el mutismo), no quita nada del origen diabólico del disturbio. El Doctor Angélico critica con energía el naturalismo de los médicos y exégetas que intentan reducir las enfermedades de los endemoniados del Evangelio a desórdenes meramente naturales: «Hay quien dice, como algunos médicos, que no

---

enfermedades (los diversos tipos de demencia, la epilepsia, etc.). Y lo común es atribuir al psiquiatra también, e incluso principalmente, el tratamiento de estos desórdenes. Finalmente, psiquiatría y psicoterapia no son términos intercambiables. Si el psiquiatra no hace psicoterapia -es decir, fundamentalmente, no atiende neuróticos y psicópatas, pues la psicosis generalmente es puesta fuera de sus alcances- no quiere decir que no haga nada. Justamente, hace lo que le corresponde, es decir, medicina en sentido estricto. Cf. K. JASPERS, *Psicopatología general*, 661: «Las neurosis son del dominio de los psicoterapeutas, las psicosis del dominio de los psiquiatras.» Sobre la «enfermedad psíquica» (*aegritudo animalis*), veremos en breve que santo Tomás admite de algún modo su existencia, como distinta de la enfermedad corporal (*aegritudo corporalis*).

eran alienados por un demonio, sino por una mala constitución, o por una indisposición del cuerpo [...]. Pero esto es contra la fe, que expresamente en la Escritura dice que están endemoniados. Lo que se ve porque hablan bajo un influjo espiritual, ya que muchos ignorantes padecen este trastorno y sin embargo hablan sobre las Escrituras.»[1027]

Los demonios no tienen el poder de influir directamente sobre nuestras potencias anímicas, mucho menos sobre aquellas que son puramente espirituales, sino en modo indirecto, a través de los órganos corporales. El mecanismo que utiliza el demonio para tentar, para obsesionar y para enfermar no puede sino ser el mismo: la transformación orgánica. He aquí un ejemplo de explicación de una enfermedad mental orgánica con causa demoníaca, en la que santo Tomás, siguiendo es verdad conocimientos psiquiátricos y físicos hoy dejados de lado, conjuga, en un modo válido todavía hoy, los aspectos naturales y preternaturales.

> «Lúnaticos» se llaman propiamente los que padecen una enfermedad de demencia a causa de la luna, y en ese momento son poseídos por el demonio. Y el diablo molesta más en ese momento [...] porque el diablo no puede influir, sino por las fuerzas corporales. Pues no hay duda que los cuerpos inferiores son afectados según los diversos cambios de los cuerpos superiores. Por eso, en ese momento invocado el diablo, viene de buena gana, cuando ve que los cuerpos superiores son favorables para el efecto para el cual fue invocado.[1028]

El demonio influye cuando las condiciones físicas son favorables al efecto que quiere producir. Esto lo hace por dos motivos: porque, como ya dijimos, sólo puede influir a través del «movimiento local», por modificaciones corporales; y, en segundo lugar, para engañar a los hombres acerca de la causa del malestar, y hacerles creer que tiene una causa meramente físico-natural.[1029]

El conocimiento del origen del malestar orgánico (físico, anímico o preternatural) es importante sobre todo para encontrar el remedio eficaz contra el mal, y no querer sanar algo que está, por ejemplo, a nivel espiritual, con medios insuficientes. Como afirma Jean-Claude Larchet:

> Mientras que la psiquiatría moderna aparece en gran parte separada, como hemos visto, por teorías contradictorias o que pretende cada una el valor exclusivo de su punto de vista, es interesante constatar que el pensamiento cristiano ha desarrollado una concepción compleja de

---

[1027] *Super S. Matthei*, c. XVII, l. 2, n. 1458.
[1028] *Super S. Matthei*, c. IV, l. 3, n.392.
[1029] *Super S. Matthei*, c. XVII, l. 2, n. 1458.

las enfermedades mentales que reconoce en su origen tres causas posibles: orgánica, demoníaca y espiritual, dando lugar cada una de estas tres etiologías a terapéuticas diferentes y específicas.[1030]

Por supuesto, el influjo demoníaco, aunque opere a través del cuerpo, tiene como meta principal la distorsión de la personalidad, apartándola de Dios. Por eso, no siempre produce la enfermedad orgánica, sino que sigue diversas vías, de acuerdo a la persona y a los medios que tiene a su disposición.[1031] No siempre quiere enfermar. En algunas ocasiones prefiere enfermar, en otras, tentar, en otras obsesionar, etc. A veces, como en el caso de algunos santos, que tienen bajo su dominio perfectamente las propias pasiones, sólo puede tentar exteriormente. Fue, según santo Tomás, el caso de Adán y de Cristo.[1032] Otras personas son tentadas interiormente, a través de sus sentidos internos (imaginación, cogitativa, memoria) y de su afectividad. Algunas veces la tentación toma las características de una obsesión. En algunos muy sensualizados y de afectividad lábil, puede producir toda una serie de influjos, como sueños, alucinaciones o sugestiones. A algunos los posee con violencia. Otros, como aquellos que han pactado, son como sus instrumentos concientes.[1033] Además, todos los que están separados de Cristo están sometidos de algún modo al poder del demonio.[1034] Todas estas son cosas reales, que tanto santo Tomás como todos los grandes autores de la Tradición cristiana han interpretado a la luz de la fe como signos del poder del «príncipe de este mundo», aunque sin obsesionarse por ello, confiando en la superioridad de Dios sobre la perversión de sus creaturas, y sin reducir siempre toda enfermedad corporal o mental a un influjo inmediato del demonio.[1035]

Lamentablemente la psiquiatría y la psicología contemporáneas, hijas de la Ilustración, suelen ser ciegas a las dimensiones últimas del mal en este mundo. Por ello no perciben la importancia de la influencia demoníaca, como tampoco, por otro lado,

---

[1030] J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales*, 14.

[1031] Cf. *Summa Theologiae* III q. 8 a. 7 ad 2.

[1032] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 165 a. 2 ad 2; III q. 41 a. 1 ad 3.

[1033] Cf. *Summa Theologiae* III q. 8 a. 8 in c.

[1034] Cf. *Summa Theologiae* III q. 8 a. 7 in c.

[1035] E. KRAPF, *Tomás de Aquino y la psicopatología*, 40: «Lo que sí hay que decir es que Tomás de Aquino está, evidentemente, muy lejos de aconsejar a los insanos el exorcismo de los malos espíritus que, según algunos, habría sido la panacea de los médicos mentales de la Edad Media. Lo que siempre le preocupa, en primer término es la "natura corporalis" del ser humano y la necesidad de restablecer su salud, en beneficio de la salud mental.»

el misterio de la iniquidad humana, de su cerrazón a Dios, y sus consecuencias destructivas para la personalidad. Dice Pieper: «El liberalismo ilustrado es ciego para el mal en el mundo: lo mismo para el demoníaco poder del *adversarius diabolus*, el "enemigo malo", que para ese otro poder, henchido de misterio, de la ofuscación del hombre y la perversión de su voluntad. En el peor de los casos, no le parece el poder del mal tan "seriamente" peligroso como para que no sea posible "tratar" y "discutir" con él.»[1036] Este «discutir con él», es característico como veremos del psicoanálisis, que ante la impotencia de vencer el mal, termina asumiéndolo como parte necesaria de la dinámica de la realidad.[1037]

2. Las «enfermedades» propias del alma

Más allá de las enfermedades impropiamente psíquicas (pero más propiamente llamadas enfermedades), es decir, las que afectan a los órganos que hacen de sustento a

---

[1036] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 182.

[1037] El tema del influjo demoníaco y la posesión diabólica ha atraído la atención de los psiquiatras aún desde antes de Freud y Jung. Cf. S. FREUD, «Una neurosis demoníaca en el siglo XVII» (1923), en *Obras completas*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires 1997, 67-106; 73: «No nos asombre que las neurosis de esas epócas tempranas se presentaran con una vestidura demonológica, puesto que las de nuestra época apsicológica aparecen con vestidura hipocondríaca, disfrazadas de enfermedades orgánicas. [...] La teoría demonológica de aquellos tiempos oscuros ganó su pleito a todas las concepciones somáticas del período de la ciencia "exacta". Los casos de posesión corresponden a nuestras neurosis, para cuya explicación hemos vuelto a aducir poderes psíquicos [¡!]. Los demonios son para nosotros deseos malos, desestimados, retoños de mociones pulsionales rechazadas, reprimidas. Sólo desautorizamos a la Edad Media su proyección de estos seres anímicos al mundo exterior; para nosotros, ellos nacen en la vida interior de los enfermos, donde moran.» Estas afirmaciones son muy significativas, sobre todo cuando se tiene algo de experiencia en el modo retorcido y latente en que Freud expresa algunas de las líneas maestras de su pensamiento: «lo demoníaco» es un componente esencial, el más profundo (pulsión de muerte) de la psique humana. Una postura semejante y más explícita tiene Carl G. Jung, como vimos. Más recientemente, el italiano Bruno Callieri se ha referido al fenómeno de la posesión y obesión demoníaca con el nombre de «demonopatías»; cf. B. CALLIERI, «Sulle demonopatie», en *Attualità in psicologia*, 11 (1996) 311-319; 312: «Nella mia attività di psichiatra clinico mi sono imbattuto, sia pure marginalmente e casualmente, in non pochi casi clinici e problemi psicopatologici implicanti la dimensione "demoniaca": da molte emergenze più o meno gravemente "nevrotiche" (Cfr. Callieri e Schiavi, 1961) fino a configurazioni psicopatiche e anche francamente psicotiche.»

la vida anímica, a la actividad de las potencias cognitivas y apetitivas, existen otras que pueden ser llamadas por analogía «enfermedades del alma». Común a todas ellas es que se refieren a desórdenes que entran dentro del género de los vicios, sea *propiamente*, sea *por reducción* -como las tendencias bestiales y morbosas, y la incontinencia-.[1038] Por lo tanto, son trastornos que podrían ser llamados del carácter o de la personalidad -y, consiguientemente, de la conducta-, aunque puedan tener manifestaciones patológicas también a nivel corporal.

Santo Tomás, comentando a Aristóteles, compara explicitamente estos desórdenes con las enfermedades corporales, y los divide en dos grandes grupos:

> Hay que considerar que a cada cosa la perversidad le acaece por la corrupción del equilibrio [*temperantia*] que le es debido. Como la enfermedad corporal le adviene al hombre porque se corrompe la debida armonía de los humores propia de este hombre. De modo semejante, la perversidad del apetito, que a veces pervierte la razón, consiste en que se corrompe la medida de las afecciones humanas. Tal corrupción no consiste en algo indivisible, sino que tiene cierta amplitud, como sucede con los humores en el cuerpo humano. Pues la naturaleza humana se salva con una mayor o menor calidez. Y de modo semejante, el equilibrio [*contemperantia*] de la vida humana se salva según diversas medidas de las afecciones.
>
> Pues de un modo, puede suceder la perversidad en tal consonancia, de modo que no se salga fuera de los límites de la vida humana, y esto se llama *incontinencia* en sentido absoluto o *malicia humana*, como una enfermedad corporal humana en la que se puede salvar la naturaleza humana. De otro modo, se puede corromper el equilibrio de los afectos humanos de modo tal que se avance fuera de los límites de la vida humana, hasta parecerse a los afectos de alguna bestia, como el león o el puerco. Y esto es lo que se llama *bestialidad*. Y es algo semejante a si por parte de la complexión corporal alguno cambiara hacia la complexión leonina o porcina.[1039]

Tenemos, así, por un lado un género de desequilibrio del alma que no se aparta del todo de la disposición propia de la naturaleza humana. En este nivel encontramos la incontinencia y la malicia humanas. Después, otro género de desequilibrio es el de la bestialidad (y, como veremos, de las disposiciones patológicas), en el que la inclinación se halla de tal modo corrompida que se halla por debajo y por fuera de la disposición propia de la naturaleza huamana. Comenzaremos por ocuparnos de este último tipo de trastorno, que merece en modo particular el apelativo de enfermedad «psíquica».

[1038] En realidad, para santo Tomás, el vicio es más amplio que la enfermedad, y la incluye; cf. *Summa Theologiae* I-II q. 71 a. 1 ad 3.

[1039] *In VII Ethicorum*, l. I, nn. 1295-1296.

A. La enfermedad «psíquica» (*aegritudo animalis*)

En la concepción tradicional lo opuesto de las virtudes son los *vicios*, es decir «hábitos operativos malos», que disponen la afectividad en modo negativo respecto del bien del hombre que es «*secundum rationem esse*». Como las virtudes, los vicios son «dificilmente móviles», voluntarios -en cuanto percibidos en algún aspecto como «buenos», y por lo tanto apetecibles- y sus actos se realizan con facilidad y placer. De ellos nos ocuparemos dentro de poco. Pero Aristóteles habla de algunos desórdenes caracteriales que, por cierto exceso, van más allá de alguna manera del género de los vicios *humanos* -mientras que la incontinencia no llega del todo, por estar en estado de simple disposición-. Se trata de las inclinaciones «bestiales», que tienen a veces como fundamento la mala constitución, y de otros «estados mórbidos» causados, o por una enfermedad corporal, o por *costumbres* antinaturales que han afectado el desarrollo del carácter especialmente durante la infancia (como las tendencias homosexuales que provienen de un abuso sexual), aunque no sólo.

En cuanto a la bestialidad, dice el Filósofo:

> Entiendo referirme, en primer término, a los hábitos bestiales, como los de aquella hembra de quien cuentan que desgarraba el vientre de las mujeres grávidas para comerse los fetos, o como las cosas en que se complacen, a lo que se cuenta, algunos salvajes del Ponto Euxino, de los cuales unos comen carne cruda, otros carne humana, otros se ofrecen recíprocamente sus hijos para banquetearse con ellos, o también lo que se cuenta de Fálaris. He aquí ejemplos de bestialidades; sólo que en ciertos casos se producen por enfermedad o por locura, como el que ofreció en sacrificio a su madre y luego se la comió, o el esclavo que hizo lo propio con el hígado de su compañero.[1040]

[1040] Aristoteles, *Ética Nicomáquea*, L. VII, c. 5, 1148 b 19-27. Cf. *In VII Ethicorum*, l.5, n.1372-1373: «*Manifiesta por ejemplo las diferencias en los deleites antinaturales*. Y primero, de los que son placenteros por una nociva naturaleza de los hombres que son como bestiales, porque por la corrupción de la complexión se asimilan a las bestias. Como se decía de alguien que abría los vientres de las mujeres embarazadas, para devorar a los niños en gestación. Y es semejante si alguno se goza en esas cosas en que lo hacen ciertos salvajes, que viven solitarios en la selva cerca del Mar Ponto. Algunos de los cuales comen carnes crudas, y otros carne humana, y otros se ofrecen entre sí sus hijos para celebrar banquetes. Y cosas parecidas se dicen sobre Fálaris, un crudelísimo tirano, que se deleitaba en los sufrimientos de los hombres. Los que se deleitan en estas cosas son casi semejantes a las bestias. Después pone el ejemplo de lo antinatural que se hace deleitable por algunas enfermedades, como por la manía, o por la furia, o algo por el estilo. Como se dice de uno que caído en la manía sacrificó a su madre y se la comió, y el esclavo que

Respecto de los otros trastornos, a los que llama «estados mórbidos», dice el Estagirita:

> Otros estados mórbidos hay que provienen de la costumbre, tales como arrancarse los cabellos, roerse las uñas, comer carbón y tierra, a todo lo cual hay que añadir la relación sexual entre los machos. En unos se presentan estas cosas por naturaleza, en otros por costumbre, como en los que han sido violados desde niños.[1041]

Aristóteles parece reservar el nombre de bestialidad para los trastornos que quitan casi completamente el uso de la razón, haciendo que la persona se comporte como una bestia -en el sentido de guiarse sólo por el conocimiento y el apetito sensitivos-, y el de disposiciones «mórbidas» de la sensualidad, para aquellos que no necesariamente implican la pérdida completa del uso de razón, aunque sean contranaturales. Aquí señala dos causas de las tendencias bestiales y de esos otros estados patológicos: una, la *corporal* -por un defecto constitucional o por una enfermedad corporal- y otra, la *conductual* o comportamental, como son las costumbres antinaturales. El Aquinate lo explica de este modo:

> Sucede que lo que es contrario a la naturaleza del hombre, o en cuanto a la razón, o en cuanto a la conservación del cuerpo, se haga connatural a este hombre particular por alguna corrupción de su naturaleza. Ésta puede provenir, o del cuerpo, es decir por una enfermedad, como a los que tienen fiebre las cosas dulces les parecen amargas y viceversa; o por una mala constitución, como algunos gozan en comer tierra o carbones, o cosas semejantes. O también puede provenir del alma, como por la costumbre algunos sienten placer en el comer hombres, o en el coito con animales o con otros hombres, u otras cosas de este tipo, que no son según la naturaleza humana.[1042]

En otra parte, comentando también la *Ética* de Aristóteles, santo Tomás señala más en particular las siguientes tres causas de la bestialidad -pues el Aquinate a veces llama a todos estos desórdenes con este único nombre, aunque otras los distinga-:

> Afirma que hay tres modos por los que algunos se hacen bestiales. El primero, es por la convivencia social, como en los bárbaros, que no usan de leyes racionales, algunos por una mala costumbre común caen en la malicia bestial. Segundo, sucede a algunos por enfermedades o privaciones, es decir por la pérdida de seres queridos, por las que caen en la locura y se hacen como bestiales. Tercero, por el gran aumento de la malicia, por la que sucede que acusemos a algunos, llamándolos bestiales. Porque, como la virtud divina se encuentra raramente entre los

---

mató a su compañero y se comió su hígado.»

[1041] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, L. VII, c. 5, 1148 b 27-31.

[1042] *Summa Theologiae* I-II q. 32 a. 7 in c.

buenos, también la bestialidad raramente se encuentra entre los malos, y parece que hay una correspondencia entre los opuestos.[1043]

Así tenemos estas tres causas: la carencia de buenas leyes -sobre la importancia de la ley en la constitución de la personalidad hemos tratado en el capítulo anterior- que favorece las costumbres perversas; las enfermedades y los grandes «traumas» afectivos -como la pérdida de los seres queridos- que pueden hacer disminuir o perder el uso de razón, y consiguientemente caer en conductas bestiales; el progreso en la malicia, que puede llevar a límites de enorme antinaturalidad. Mientras la malicia humana se opone a la virtud huamana, la malicia bestial se opone a una virtud más que humana, heroica y divina. Ambas son raras entre los hombres, y se encuentran en extremos opuestos.[1044] Para el Angélico, como se sabe, el desarrollo pleno de la virtud divina supone la presencia de los dones del Espíritu Santo.

Santo Tomás designa especialmente a los trastornos con causa conductual -es decir «psicógenos» («*ex parte animae*»)- «*aegritudo animalis*». «Animal» puede querer decir dos cosas, según el uso del Aquinate: o perteneciente al alma (*anima*); o al conocimiento y afectividad interiores, es decir a los sentidos internos y las pasiones que los siguen. Por eso, la expresión «*aegritudo animalis*» se puede traducir casi literalmente como «enfermedad psíquica»: *un trastorno de la vida sensitiva interior y de la afectividad con génesis anímica, en cuanto causado por las malas costumbres, que la indispone respecto de su inclinación natural*. Dice el Aquinate:

[Aristóteles] pone ejemplos de lo que se hace placentero contra la naturaleza *por costumbre*. Y dice que algunos tienen goces antinaturales por una enfermedad o corrupción interior que proviene de la costumbre. Como algunos por costumbre sienten placer en arrancarse los cabellos, y morderse las uñas, y comer carbón y tierra, como también que un varón tenga relaciones

---

[1043] *In VII Ethicorum*, l. I, n. 1303.

[1044] Cf. ARISTÓTELES, *Gran Ética*, l. II, c. 5, 1200 b 9-19: «La bestialidad es una especie de vicio excesivo. En efecto, cuando vemos a alguien del todo vicioso, decimos que él no es ni siquiera un hombre, sino una bestia, en cuanto ésta es una especie de vicio de bestialidad. La virtud opuesta a ella no tiene nombre propio, sino que es una virtud de tipo superior al hombre, por ejemplo heroica y divina. Pero esta virtud no tiene nombre, porque la virtud no pertenece a Dios. En efecto, Dios es superior a la virtud y no es bueno en el modo de la virtud; si lo fuera, la virtud sería algo superior a Dios. Por eso la virtud que se opone al vicio de la bestialidad no tiene nombre. Pero lo que se suele contraponer a ella es la virtud divina y sobrehumana; en efecto, como el vicio de la bestialidad sobrepasa al hombre, así también sucede con la virtud que se le contrapone.»

sexuales con otro varón. Todas estas cosas, que son placenteras contra la naturaleza, se pueden reducir a dos. A algunos les acacece por la constitución natural de su cuerpo, que es genética. Pero a otros, por costumbre, como quienes se acostumbraron a ello desde la niñez. Y estos son semejantes a los que le sucede esto por una enfermedad corporal, pues una costumbre perversa es como una *enfermedad psíquica* [*aegritudo animalis*].[1045]

Una costumbre perversa (*prava consuetudo*) es la disposición producida por un comportamiento repetido contrario a la naturaleza.[1046] A esta «costumbre» se la puede llamar en cierto modo «enfermedad psíquica»[1047]. Aunque la costumbre resida en facultades que son como forma de órganos corporales, por el hecho de ser una disposición o hábito operativo no se trata de una enfermedad corporal, sino psíquica.[1048]

Aquí refiere esto principalmente a estas tendencias *contra natura*, que tienen un carácter más evidentemente mórbido o perverso, pero uno se podría preguntar si la misma calificación se podría atribuir, al menos analógicamente, a todas las disposiciones al vicio que residen en la parte sensitiva del alma con los desórdenenes cognitivos consiguientes, de las que trataremos después. Lo cierto es que los trastornos que tratamos aquí merecen más claramente este nombre, en cuanto que desordenan las tendencias del hombre respecto de su disposición natural animal. Estos son vicios «patológicos», que implican «pasiones» en sentido cercano al propio, en cuanto privan de una forma, poniendo al sujeto fuera del orden de su naturaleza -aunque se trate de una pasión «psíquica» y no «corporal»-[1049]. Así lo dice el Aquinate:

[1045] *In* VII *Ethicorum*, l.5, n. 1374.

[1046] Ver lo que hemos dicho al explicar la diferencia entre el *habitus* propiamente dicho y la *consuetudo*.

[1047] Más adelante, santo Tomás vuelve a usar este calificativo, cf. *ibidem* n. 1379.: «quaedam enim sunt dispositiones bestiales propter perniciosam naturam, quaedam vero aegritudinales quae sunt propter aegritudinem corporalem vel animalem quae est ex mala consuetudine.»

[1048] El hecho de que se den modificaciones corporales, demuestra sólo que los hábitos -virtuosos o viciosos- pueden tener como una dimensión corporal; cf. *Summa Theologiae* I-II q. 50 a. 2 in c: «Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subiecto. [...] In corpore vero possunt esse secundario: inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae.»

[1049] Santo Tomás llama pasión corporal la que afecta directa y físicamente al cuerpo, por el influjo físico de un agente, y secundariamente al alma, mientras que llama pasión animal a la

> […] los pecados contra la naturaleza, […] se llaman pasiones, en cuanto se llama propiamente pasión lo que arrastra a otro fuera del orden de su naturaleza, como cuando el agua se calienta o el hombre se enferma. Por eso, como por estos pecados el hombre se aparta del orden natural, convenientemente [san Pablo] las llama pasiones.[1050]

Evidentemente, en ambos casos, vicio humano y vicio patológico, se trata de desórdenes contra la naturaleza, pero de modo diverso. Santo Tomás lo aclara al explicar la distinción entre la lujuria humana y la lujuria *contra natura*, que expondremos más adelante. Éste es el lúcido texto:

> Una cosa puede ser contra la naturaleza del hombre de dos modos: Uno contra la naturaleza de la diferencia constitutiva del hombre, que es racional; y así se dice que todo pecado es contrario a la naturaleza del hombre, en cuanto es contra la razón recta. Por eso dice Juan Damasceno en el l. II de *La fe ortodoxa* que el ángel que pecó cayó desde lo que es según la naturaleza a lo que es fuera de la naturaleza. De otro modo se dice que algo es contra la naturaleza del hombre en razón del género, que es animal.[1051]

Los vicios *contra natura* son contrarios no sólo a la razón, que es la diferencia específica del hombre, sino también a lo que constituye su género, la animalidad. Esto confirma nuestra interpretación, según la cual con *aegritudo animalis* no se significa sólo una enfermedad del alma, sino más precisamente, de la dimensión «animal» del alma humana, que es lo que hoy se llama muchas veces «psique». Por eso creemos conveniente llamar a estos desórdenes «enfermedad psíquica».

En la *Summa Theologiae*, santo Tomás habla también de una «*insania secundum animam*» (insanía del alma): «*Insanía* quiere decir corrupción de la *salud*. Como la salud corporal se corrompe porque el cuerpo pierde el debido equilibrio de la especie humana, así también la insanía del alma se tiene porque el alma humana se aparta de la debida disposición de la especie humana. Lo que sucede tanto respecto de la razón,

---

que es consecuencia del conocimiento. Ésta, sin embargo, afecta también al cuerpo -por el carácter hilemórfico del animal- pero después -desde el punto de vista entitativo, no necesariamente temporal-. Por eso de un exceso en las pasiones se puede seguir la enfermedad corporal y la locura. Hay que aclarar, además, que aquí no se trata sin más de la pasión animal -que en sí misma no implica necesariamente un desorden-, sino de la pasión animal *contra natura*, que de todos modos, en cuanto implica mayor privación merece especialmente se llamada pasión.

[1050] *Super ad Romanos*, c. I, l. VIII, n. 147. Esta cita nos demuestra que éstos desórdenes son vistos como formalmente distintos de la enfermedad corporal, pues son llamados «pecados». Como dijimos antes, se trata de hábitos operativos -o al menos de disposiciones- de la sensualidad.

[1051] *Super ad Romanos*, c. 1, n. 149.

como cuando alguno pierde el uso de la razón, y respecto de la fuerza apetitiva, como cuando alguien pierde el afecto humano, según el cual *un hombre es naturalmente amigo de todo hombre*, como se dice en el l. VIII de la *Ética*.»[1052] El que ha perdido el afecto humano, y tiene una agresividad antinatural y sádica (*saevitia*) contra los otros hombres, es un *insano del alma*, padece una *aegritudo animalis*.

En síntesis, ¿en qué se diferencian estos desórdenes del vicio «humano»? Creemos que de lo dicho hasta aquí surge que, mientras que el vicio humano es una inclinación de la afectividad contraria a la recta razón, en los vicios bestiales o patológicos se da una *doble razón de desorden*: una en el *modo* del apetito (contra la recta razón); en esto es igual que el vicio humano. Otra, en la *materia* misma, es decir, que no corresponde a la que naturalmente es proporicionada al apetito del hombre, por eso es *contra natura*. Esta distinción nos parece más fundamental que la del uso o no de la razón y del libre albedrío, porque la experiencia muestra que los vicios patológicos son muchas veces voluntarios en sí mismos o en su causa.

Por lo mismo, aunque estas disposiciones antinaturales superan, como dijimos, lo que Aristóteles llama *vicio humano*, esto no quiere decir que a veces no se pueda tener un cierto dominio sobre ellas, por lo cual son reductibles, de algún modo, al género de los vicios. Santo Tomás habla así de los «vicios contra la naturaleza». No se trata aquí de la mayor o menor responsabilidad de estos hábitos, sino de su carácter inhumano o contranatural que los pone, por su malicia o deformidad, más allá de los límites del vicio común, que es sólo un desorden contra la razón que consiste en una exageración (en más o en menos) de una tendencia natural: «Tener cualquiera de estos hábitos está más allá de los términos del vicio [humano], tal como pasa con la bestialidad. Bien sea que uno los domine o que sea dominado por ellos, no hay en ello respectivamente continencia o incontinencia absolutamente hablando, sino por semejanza».[1053] Por ello, respecto de éstos, los que son simplemente viciosos dentro de los límites humanos parecen psíquicamente «normales», y muchas veces esta normalidad «mínima» es tomada como punto de referencia por los psicoterapeutas. Esta diferencia escapó totalmente a Freud, que por eso no pudo distinguir la

---

[1052] *Summa Theologiae* II-II q. 157 a. 4 ad 3.

[1053] Aristoteles, *Ética Nicomáquea*, L. VII, c. 5, 1148 b 34 - 1149 a 3.

afectividad perversa de la normal, sino que las colocó en un continuo con límites indeterminados.

Estas tendencias excesivas respecto de los vicios se pueden dar, dice santo Tomás, en todos los géneros de vicios: «Estos excesos de malicia pueden darse en todos y cada uno de los vicios opuestos a las virtudes, como en la ignorancia, que se opone a la prudencia; en el temor, que se opone a la fortaleza; en la intemperancia, que se opone a la templanza; y en la crueldad que se opone a la mansedumbre; y en cada uno de ellos. Algunas son disposiciones bestiales que dependen de una mala constitución natural; hay otras que son patológicas, por una enfermedad corporal o por una psíquica, que proviene de una mala costumbre.»[1054]

Entre éstas se cuentan, por ejemplo, además de la homosexualidad y del sadismo, que ya mencionamos, con sus consiguientes trastornos cognitivos, las «fobias»: «Hay alguno que está de tal modo dispuesto que teme todo, aún el sonido del muro, tal es temeroso al modo bestial. Alguno, por enfermedad, cayó en tal temor que hasta temía a una comadreja.»[1055] Vemos pues, que el Angélico menciona explícitamente: la lujuria *contra natura*; la crueldad patológica, que parece corresponder al sadismo; algunas formas de trastornos en la conducta alimentaria (comer tierra y carbones); las fobias. Luego hablaremos más precisamente de éstas y otras formas de «enfermedad psíquica».

Cuando dependen de un trastorno orgánico, estos desórdenes exigen un tratamiento médico en sentido estricto, de ser posible. En cambio, en cuanto causados por una *prava consuetudo*, o dominables por la razón (más allá de su causa), están fuera de la competencia del médico en cuanto tal. Se puede aprender a controlar estas tendencias antinaturales, o se puede sucumbir a ellas, y por eso algunos pueden ser

---

[1054] *In* VII *Ethicorum*, l. 5, n. 1379.

[1055] *In* VII *Ethicorum*, l. 5, n. 1380. Luego habla de los que se comportan contra la prudencia en modo bestial; *ibidem* n. 1381: «Dice que algunos son naturalmente irracionales, no porque no tengan nada de razón, sino porque tienen muy poco uso de ella, y sobre los singulares que se aprehenden por el sentido. Y tales son como bestias por su naturaleza. Lo que sobre todo ocurre a algunos bárbaros que habitan en partes recónditas del mundo. Donde, por la mala calidad del aire los cuerpos tienen una mala constitución, por la que en ellos se impide el uso de razón. Pero algunos se hacen irracionales por algunas enfermedades, como la epilepsia y la manía. Y estos son patológicamente ignorantes.»

llamados por semejanza «continentes» o «incontinentes» en ellas: «De estas propensiones antinaturales es posible tener algunas solamente a tiempos sin estar dominado por ellas, como si dijéramos que Fálaris hubiese refrenado su deseo de comerse a un niño o de entregarse a los placeres antinaturales. Pero otras veces no sólo se tienen estos deseos, sino que se sucumbe a ellos.»[1056] Por eso, decíamos, son *de algún modo* reductibles al género del vicio, pues aunque la «costumbre» pueda adquirirse durante la infancia o la pubertad, cuando la razón y la libertad no están plenamente desarrolladas -cosa que sucede también con los vicios humanos-, sin embargo son disposiciones contra la razón y la sensibilidad, que luego pueden ser consentidas concientemente y constituirse como hábitos -disposiciones dificilmente móviles- viciosos. Por lo mismo, estas tendencias no pueden ser vencidas con una mera terapia «conductual» en la que no intervengan la razón y la voluntad.

Conclusión:

Yendo a lo esencial podemos expresar la naturaleza de este desorden de la siguiente manera: Hay inclinaciones estables contrarias a la naturaleza del apetito animal en cuanto tal que pueden tener como causa algo anímico. Santo Tomás las llama en este caso «*aegritudo animalis*». Esta expresión podría tener varios significados. Uno de ellos podría ser semejante al de “*passio animalis*”. La pasión animal es un movimiento orgánico (para santo Tomás, según la fisiología de su tiempo, de la sangre en el corazón) causado por un movimiento anímico. Un conocimiento precedente produce un acto del apetito sensitivo que es a la vez anímico y corporal (según los principios del hilemorfismo aristotélico). A los actos del apetito sensitivo se los llama pasiones precisamente en la medida en que tienen como componente material un movimiento orgánico. Si la causa de la enfermedad en sentido estricto, es decir, la corporal, es la alteración de las cualidades que mantienen en equilibrio de los componentes del organismo (equilibrio en que consiste la salud); esta alteración puede tener como causa tanto una pasión física como una pasión anímica (que en cuanto pasión es tan orgánica como la otra, motivo por el cual puede deshacer la armonía del organismo). En ambos casos, lo que se produce es una enfermedad en sentido estricto. Cuando esa causa es *animal*, esa enfermedad se puede llamar también «animal», sea

---

[1056] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, L. VII, c. 5, 1149 a 12-16.

que el trastorno afecte a las facultades mentales o no. Es lo que hoy se suele llamar «enfermedad psicosomática». Pero no es esto lo que el Aquinate entiende por *aegritudo animalis*. Ésta es ella misma una *prava consuetudo* (*prava consuetudo est quasi quaedam aegritudo animalis*). Se trata de una inclinación de las facultades interiores (cognitivas y apetitivas) contra su orden natural. La causa de este desequilibrio es anímica y conductual. Su desorden no consiste en una mala disposición orgánica (con causa física o animal), sino en una mala disposición anímica. Por supuesto, por residir estas facultades en órganos, como aspecto material supondrán una disposición de componentes orgánicos. Pero el desorden no es de estos componentes. No hay una disolución de su equilibrio. Un análisis anatómico o fisiológico de esos órganos no necesariamente encontrará en ellos algo que los distinga cualitativa o cuantitativamente de la disposición del órgano de quien tiene disposiciones normales. La diferencia es sutil y difícil, pero me parece a mi que necesaria para salvar la especificidad de esta «enfermedad psíquica».

¿En qué sentido hablamos de *vicio* en este caso? Es un tema sobre el que volveremos. En mi opinión, en todo caso, se puede hablar de vicio de dos maneras. Primero, por analogía. La palabra «vicio» es utilizada por los medievales más o menos como la nuestra «defecto». La enfermedad (que es además una disposición entitativa) es un vicio del organismo. El vicio moral es un vicio del alma. El desorden de lo animal es un vicio animal. En este sentido, la *aegritudo animalis* es *sui generis*, y no es perfectamente reductible ni a la enfermedad corporal, ni al vicio moral. Sin embargo, como en el hombre la *sensualidad* está hecha para obedecer a la razón, por este motivo hay un vínculo más estrecho entre desequilibrio animal y desequilibrio moral. Si esta *prava consuetudo* depende de alguna manera de las elecciones voluntarias (por depender de actos imperados, o ser voluntario *in causa*, o por omisiones voluntarias), y la persona no ha perdido completamente el uso de la razón y el gobierno de sí, esta, que en su propio orden es un vicio *sui generis*, puede ser además un vicio propiamente moral.

B. El vicio humano como «enfermedad del alma»

Si los desórdenes que acabamos de describir, en cuanto corrompen intrínsecamente la disposición natural del apetito y, consiguientemente, del conocimiento sensitivo,

merecen especialmente el nombre de enfermedad «psíquica», en el sentido indicado, también el vicio humano, que no sale fuera de la disposición natural del apetito sino que sólo es un desorden del mismo en relación a la razón, un desacuerdo o división interior entre espíritu y sensualidad, es llamado a veces por santo Tomás «enfermedad del alma» (aegritudo animae). Es lo que exponemos a continuación, distinguiendo la infirmitas del incontinente, de la enfermedad «incurable» del que peca por malicia.

a) **La** *infirmitas* como *aegritudo animae*

Santo Tomás habla de pecados, los del incontinente, que se cometen por *debilidad* -como se suele traducir- o mejor por *enfermedad del alma*, pues «otro nombre para las enfermedades (*aegritudines*) es el de debilidades (*infirmitates*).»[1057]

> La causa propia del pecado está de parte del alma, en la que reside principalmente el pecado. Pero se puede hablar de enfermedad en el alma a semejanza de la enfermedad del cuerpo. Pues se dice que el cuerpo de un hombre está enfermo cuando se debilita o está impedido para la ejecución de la operación propia, por algún desorden de las partes del cuerpo, de tal modo que los humores y miembros del hombre no obedezcan a la fuerza que rige y mueve el cuerpo. Por eso, se dice que un miembro está enfermo cuando no puede efectuar la operación de un miembro sano; como el ojo cuando no puede ver con claridad, como dice el Filósofo en el l. X de la *Historia de los Animales*. Por lo que se dice que hay una enfermedad en el alma cuando está impedida en su operación propia, por el desorden de sus partes.
>
> Como se dice que las partes del cuerpo están desordenadas cuando no siguen el orden de la naturaleza, así también se dice que las partes del alma están desordenadas cuando no siguen el orden de la razón, pues la razón es la fuerza que gobierna las partes del alma. Por lo tanto, cuando las fuerzas concupiscible o irascible se aficionan a alguna pasión fuera del orden de la razón, y por eso ocasionan un impedimento en el modo antes mencionado a la debida acción del hombre, se dice que el pecado procede de la enfermedad. Por eso el Filósofo, en el l. I de la *Ética*, compara al incontinente con el paralítico, cuyas partes se mueven en sentido contrario de lo que él dispone.[1058]

Y en un texto paralelo del *De Malo*, agrega el Aquinate: «Cuando alguna afección no es moderada según el régimen de la razón, sino que cae en un exceso o defecto, se llama enfermedad [*infirmitas*] del alma. Y esto sucede sobre todo en las afecciones del apetito sensitivo, que se llaman pasiones, como el temor, la ira, el deseo, etc.; por eso los antiguos llamaban a este tipo de pasiones enfermedades del alma [*aegritudines animae*], como dice Agustín en el libro *La ciudad de Dios*. Se dice que el

---

1057 *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 3 sc.

1058 *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 3 in c.

hombre hace por debilidad [*infirmitas*] lo que hace por alguna pasión, como por ira, temor, deseo, y cosas semejantes.»[1059]

Aristóteles compara al *incontinente* con el enfermo. El incontinente está enfermo en su alma, porque sus partes se hallan en estado de anarquía, y no responden al mando de la facultad que naturalmente dirige, la razón, sino que, aún sabiendo qué es lo que le conviene hacer, se halla impedido para obrar de ese modo en el momento en que es asaltado por la pasión que lo domina. Dice santo Tomás comentando a san Pablo: «La enfermedad del hombre se manifiesta porque hace lo que entiende que no tiene que hacer.»[1060] Éstas son personas que no han adquirido las virtudes, pero cuyos vicios no se han sedimentado por la elección de tal modo que hayan perdido de vista el auténtico fin. Por el otro, tienen la *mala consuetudo* -contra la razón, no *contra natura*-, todavía no transformada en vicio. Están divididas interiormente, pero son «curables», porque cuando salen del estado apasionado saben que obraron mal. El *continente* se encuentra en una situación semejante, sólo que cuando la pasión desordenada surge, la voluntad resiste en su adhesión al bien de la razón, como vimos. La *infirmitas* propiamente es del incontinente, pues lo que es «débil» es la voluntad, aunque en ambos casos se puede hablar de enfermedad en el sentido de que la parte sensitiva hace guerra a la razón.

Estas personas, tanto los incontinentes como también los que no son virtuosos sino sólo continentes, son consideradas algunas veces como neuróticas, porque la dualidad entre la ley y la afectividad, sentida como algo negativo (el conflicto moral, la *mala conciencia*), es un signo principal de neurosis para Freud, aún más, es su núcleo. Sólo que la ley y el deseo harían un pacto inconsciente, que se expresaría en el síntoma neurótico, «solución de compromiso entre el deseo y la defensa». La curación pasaría, para el creador del psicoanálisis, por hacer conciente este pacto, dar un poco a la ley y un poco a la concupiscencia, lo que implica una relativización del la ley, y también del mal. Por eso el virtuoso y santo, que pretende hacer siempre el bien sin ceder al mal, es para Freud el máximo neurótico, porque esto no haría sino agravar los síntomas y

---

[1059] Q. *de Malo* q. 3 a. 9 in c. Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 123 a. 11 in c: «Stoici vero vocabant passiones animae immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi (unde nominabant eos *aegritudines* vel *morbos*)».

[1060] *Super ad Romanos*, c.VII, l.3, n.15.

alejar la toma de conciencia: cumplir la ley siempre y completamente es para él imposible, como dijimos. La virtud sería una ilusión, y en su opinión se reduciría a un autodominio o continencia neurotizante.[1061] Por eso, para Freud, que no distingue la continencia «humana» de la continencia «bestial o patológica», la neurosis es el inverso de la *perversión*. El neurótico sería un perverso que no lleva a cumplimiento sus tendencias, un perverso continente pero, para colmo, inconsciente de serlo.[1062]

Evidentemente, no se puede permanecer mucho tiempo en este estado sin progresar, empeorar o caer en la «neurosis». O se progresa, o se cae en una vida dual, que termina en el vicio y en el desequilibrio interior. Pero la normalidad y la santidad son posibles, con la ayuda de Dios.

b) Los «incurables»

Por otro lado, Aristóteles y santo Tomás dicen muchas veces que el que *peca*, no por *debilidad*, sino por *malicia* es «incurable».[1063]

> Se llama intemperado el que persigue a propóstito los excesos, es decir, deseándolos en modo excesivo, o también el que elige buscarlos por sí mismos y no por otra cosa; pues los tiene como fin. Y como el hombre se apega en forma inamovible a lo que busca por sí mismo y a propósito, se sigue necesariamente que no se arrepienta de los placeres que buscó, y por eso no se puede curar de su vicio, pues nadie se cura de éste sino rechazándolo voluntariamente, porque la virtud y el vicio dependen de la voluntad.[1064]

No es que esté menos enfermo en el sentido radical del término, es decir en cuanto al desorden respecto de la naturaleza, que el incontinente, que actúa contra el bien de la razón por debilidad. Pues aquél está a tal punto impedido de ejercer las operaciones propias del hombre perfecto -desde la contemplación hasta las obras de las

---

[1061] Justamente dice Josef Pieper que el «esfuerzo que supone el dominio de sí mismo, que para personas de estructura mental kantiana va inseparablemente unido al concepto de moderación y templanza y que incluso pertenece aparentemente al concepto mismo de virtud, no es, en opinión de Santo Tomás otra cosa que un fenómeno concomitante de la virtud que se halla en sus comienzos.» [J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 244].

[1062] Cf. S. FREUD, «Cinco conferencias sobre psicoanálisis», 42: «Las neurosis son a las perversiones como lo negativo a lo positivo: en ellas se rastrean, como portadores de los complejos y formadores de síntoma, los mismos componentes pulsionales que en las perversiones, pero producen su efecto desde lo inconsciente; por tanto, han experimentado una represión, pero, desafiándola, pudieron afirmarse en lo inconsciente.»

[1063] Por ejemplo, cf. *In VII Ethicorum*, l. VIII, n. 1423. *De malo*, q. 13, a. 2 ad 8.

[1064] *In VII Ethicorum*, l. VII, n. 1409.

virtudes morales- que es considerado por la teología clásica no ya como simplemente «enfermo» sino incluso como «muerto».[1065] Estas personas, si para santo Tomás no son totalmente incurables, como para el Estagirita, al menos lo son con dificultad, no sólo a través de un largo trabajo que cambie sus inclinaciones sino también su «intención», lo que quiere como fin, cosa que no se consigue plenamente sin la gracia.

Que haya *elección*, sin embargo, no quiere decir que la persona no obre de algún modo según una tendencia profundamente asentada en su carácter, y «dificilmente móvil». Justamente, el hábito -en este caso vicioso- es elegido y, por eso mismo, dificilmente móvil. Esto, como hemos visto, lejos de disminuir la voluntariedad de un acto, la acentúa. De todos modos, que en cierto modo se puede hablar todavía de enfermedad en estos casos, se ve cuando intentan cambiar -aunque aquí caso el hábito pasa a ser una *dispositio* o *consuetudo*-. Pues si bien al inicio puede haber existido la elección, una vez formado el hábito vicioso no se puede cambiar automáticamente, sino con muchísimo esfuerzo.

> No porque uno haga voluntariamente algo injusto, cuando quiere puede dejar de ser injusto y hacerse justo. Esto lo prueba [Aristóteles] por algo semejante que sucede en las disposiciones corporales. Pues si alguien cuando está sano, cae enfermo voluntariamente, porque vive en modo incontinente, es decir haciendo un uso inmoderado de la comida y la bebida y no obedeciendo a los médicos, al principio tenía la capacidad de no enfermarse; pero una vez que actuó, habiendo tomado ya el alimento superfluo o nocivo, ya no está en su poder el no enfermar. [...] Lo mismo sucede con los hábitos de los vicios, porque al principio está en poder del hombre el no hacer lo injusto o el no ser incontinente, por lo que decimos que los hombres son injustos e incontinentes queriendo. Aunque, una vez que se han hecho tales, ya no está en su poder, de tal modo que inmediatamente dejen de ser injustos o incontinentes, sino que para eso se necesita mucho esfuerzo y ejercicio.[1066]

Por eso santo Tomás compara al incontinente con el enfermo *agudo*, y al intemperante (o sea, el que tiene formado el vicio) con el enfermo *crónico*. Este tipo de persona, que no sólo no tiene adquiridas las virtudes, sino que su carácter se halla constituído por vicios, puede parecer a veces más normal o sano que los otros, porque la dualidad se manifiesta raramente. En él es el *principio* de la acción el que se halla corrompido, es decir, el juicio sobre el *fin último*, y en consecuencia no experimenta esa

---

[1065] En realidad, como veremos, también el acto de incontinencia puede ser un pecado «mortal», aunque la situación del que peca mortalmente por malicia sea más comprometida.
[1066] *In III Ethicorum*, l. 12, n. 513.

contradicción entre lo que hace y lo que debería hacer. Aunque, como la sindéresis es inextinguible, el conocimiento de la ley, que ha reprimido, a veces se le presenta a la conciencia, lo que hace que el fondo de su personalidad sea sumamente dialéctico. El grado de distorsión y de dualidad es tanto más manifiesto cuanto el conocimiento de la ley, que han rechazado, haya sido mayor. Pues el simple conocimiento de la ley no hace bueno, sino que puede producir el efecto contrario, como enseña san Pablo.[1067]

En este caso, sin embargo, el desorden es aún más «neurótico», si no según Freud, al menos sí según Adler y Allers, que no ponen la esencia de la neurosis en la contradicción entre ley y deseo, sino en la rebelión contra el orden objetivo de la realidad, y en el deseo desordenado de la propia excelencia, como veremos.[1068] En el incontinente, la rebelión es de la sensualidad contra la razón. En este otro, en cambio, se ha reformado la razón para que no se contraponga a la sensualidad. Adler habla de una «cristalización» o «substancialización» del carácter.[1069]

Estos constituyen los auténticos trastornos de la «personalidad», porque, por depender de la elección afectan a la persona en su núcleo más íntimo, en su *mens*. En este sentido son también las auténticas «enfermedades mentales».

Como ya dijimos, el hecho de que el pecado y los vicios que son sus hábitos, es decir el pecado en cuanto configura la estructura caracterial, sean producto de la elección no quiere decir que todo lo que ellos conllevan sea voluntario. El pecado tiene toda una serie de males adjuntos que no son queridos por sí mismos, sino sólo

---

[1067] Cf. *Super ad Romanos*, c.VII, l. 2.

[1068] R. ALLERS, «Aridité symptôme et aridité stade» en *Études Carmélitaines*, 22 (1937) 149-150: «La névrose n'aurait-elle pas quelques relations inconues encore avec la vie intérieure? J'ai expliqué ailleurs que je considère comme base de tout trouble névrotique un "conflit métaphysique" et qu'au fond de chaque névrose, il y a une attitude fausse de l'individu envers l'ordre de l'être et l'ordre des valeurs. Ne sachant la place qui lui convient dans l'ordre de l'être, le névrosé devient la proie de l'angoisse; ne sachant celle qui lui convient dans l'ordre des valeurs, il en a la conscience troublée. Je suis convaincu qu'une théorie satisfaisante de la névrose ne peut être élaborée si elle ne remonte pas, pour ainsi dire, aux principes mêmes de l'existence humaine. (Ce qui ne veut pas dire qu'il faille faire de la philosophie existentielle comme l'entendent certains modernes!)»

[1069] A. ADLER, El *carácter neurótico*, 21: «Entonces comienza una suerte de *sustancialización del carácter*: transformándose de medio en fin, adquiere un alto grado de autonomía y sufre una suerte de *santificación* que le confiere un valor inalterable, eterno.»

accidentalmente, en cuanto se quiere algo -juzgado como bueno- a lo que se sabe que necesariamente van unidos males -el primero de ellos, la separación de Dios y del bien de la razón, pero después cualquier otro mal-. Freud hablaba del «beneficio secundario» de la neurosis, que es el bien que el neurótico consigue con su malestar y que le impide superarlo. Aquí podemos hablar de «malestares secundarios» al bien aparente que se quiere obtener por el pecado o vicio. Estos efectos secundarios y por sí no queridos pueden ser desórdenes psíquicos o físicos, u otros perjuicios (espirituales, sociales, económicos, etc.).

> El pecado tiene algunas cosas adjuntas, que son contrarias a la voluntad del que peca, y por eso un pecado puede ser pena de un pecado precedente. [...] Hay algo adjunto al pecado mismo, o interior como el desorden del ánimo [...]; o en cuanto a los actos exteriores, a los cuales se suman dificultades y sufrimientos. [...] Cuanto a lo que sigue al pecado como es el remordimiento de conciencia, la infamia y cosas semejantes.[1070]

Ciertamente, aunque siempre el pecado tenga como consecuencia un perjuicio espiritual, no siempre lo tiene inmediatamente en otras dimensiones: «Aunque a veces los malos en esta vida no sufran penas temporales, las padecen sin embargo espirituales. Por eso Agustín dice, en el l. I de las *Confesiones*: *Tú has establecido, y así es, que toda alma desordenada sea una pena para sí misma*. Y el Filósofo, en el l. IX de la *Ética*, dice de los malos que *su alma lucha consigo misma, y una parte empuja para un lado y otra para otro lado*, y después concluye: *Si tan mísero es ser malo, hay que escapar de la malicia con fuerza*.»[1071]

Estos aspectos concomitantes del carácter vicioso pueden ser la fuente del malestar que lleva a consultar al psicólogo o al psiquiatra. En efecto, aunque se tenga la idea de que el psicólogo se ocupa de desórdenes como los que santo Tomás llama *aegritudo animalis*, lo cierto es que hoy es muy frecuente que se recurra a consultarlo por problemas «personales» o «relacionales», que pertenecen muchas veces al ámbito más propiamente moral. Esto no quiere decir que siempre la persona vea con claridad y esté dispuesta a cambiar la raíz de estos trastornos, que está en su carácter y en el fin ficticio que se ha establecido como meta, porque en ese caso tal vez buscaría otro tipo de ayuda, como la del confesor. Y esto hace que el desorden no se pueda sanar, porque: «el pecado que no es borrado prontamente por la penitencia, atrae otro por su propio

---

[1070] *Super ad Romanos*, c.I, l. VII, n. 21.
[1071] *Summa Theologiae*, q. 69 a. 2, ad 2.

peso.»[1072] En este caso al psicólogo corresponde una ardua tarea de esclarecimiento interior, que debe luchar contra las multiformes resistencias afectivas que proceden del vicio arraigado.

C. Clasificación de estos trastornos en relación con la psicopatología contemporánea

Literalmente, *psicopatología* sería el discurso sobre los trastornos del alma.[1073] En los hechos, los tratados actuales de psicopatología engloban, en modo indiferenciado, trastornos propiamente anímicos junto a enfermedades en sentido estricto (corporales) que, como vimos, afectan al alma sólo *per accidens*. Los cuadros clínicos mismos incluyen a veces aspectos que podrían deberse a causas diversas (corporales o psíquicas). Lo médico y lo filosófico se confunden a menudo de modo poco claro. De esta manera, desórdenes anímicos y comportamentales aparecen descriptos y catalogados con categorías médicas, lo cual es muy impropio. Estas imprecisiones hacen difícil, como dijimos, una comparación de la visión tomasiana con la psicopatología contemporánea.[1074] Para facilitar esta tarea haremos una

---

[1072] *Summa Theologiae* I-II q. 109 a. 8; citando a S. GREGORIO MAGNO, *Super Ezech.*, hom. 2, y *Moralia in Job*, l. 25, c.9.

[1073] En cambio, cf. W. ARNOLD - H. J. EYSENCK - R. MEILI, *Diccionario de Psicología*, Ediciones Rioduero, Madrid 1979, 190: «La psicopatología puede definirse como aquella parte de la psicología que se ocupa de las investigaciones sobre el comportamiento anormal.»

[1074] Algo semejante dice Larchet sobre los Padres; cf. J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales*, 98-99. *Ibidem*, 10-11: «La varieté des théories psychiatriques rendent évidemment difficile une entente sur la définition et la classification des maladies mentales. On constate à ce sujet des différences considérables d'un pays à un autre et d'une école à une autre. On peut même affirmer sans réserve que "les modèles de classification n'existent pas" [H. EY - P. BERNARD - C. BRISSET, *Manuel de psychiatrie*, Paris 1974, 217]. L'évolution contemporaine de la psychiatrie, loin d'aller dans le sens d'une unification ou du moins d'une harmonisation, ne fait qu'accentuer les divergences et consacrer l'éclatement. En ce qui concerne les problèmes de définition, l'exemple de la "schizophrénie" est significatif: alors que cette notion recouvre en France une entité bien délimitée, l'école anglo-saxonne lui attribue un sens si large qu'il englobe la quasi-totalité des psychoses, voire des psychoses et des névroses (la distinction classique entre ces deux catégories de maladies étant elle-même souvent contestée, notamment par l'école antipsychiatrique). En ce qui concerne les problèmes d'étiologie, l'autisme a une valeur exemplaire: le combat n'a jamais été aussi vif entre les tenants d'une causalité psychologique et les tenants d'une causalité génétique. / Du reste, la notion même de maladie mentale pose problème. Selon le mouvement antipsychiatrique qui s'est développé dans les années soixante,

presentación muy esquemática de los conceptos de la psicopatología actual que tienen más interés psicológico.

Es común encontrar la siguiente triple división en la psicopatología contemporánea: las enfermedades orgánicas por un lado, y las enfermedades «mentales» por otro. Dentro de éstas últimas distinguen las *psicosis* de las *neurosis*. Las psicosis recibirían un tratamiento psiquiátrico, las neurosis uno psicoterapéutico, las enfermedades orgánicas uno estrictamente médico, perteneciente a distintas especializaciones. Cuando estas ideas se intentan profundizar, aparecen las oscuridades y los desacuerdos en casi todos los puntos. Empezando por qué se entiende por cada uno de estos desórdenes.

Comencemos por las psicosis. Es muy difícil encontrar una definición clara y aceptable de las mismas en los libros de psiquiatría y de psicopatología corrientes, al punto que muchas veces se renunicia a definirlas, y se pasa directamente a la descripción de cada una de sus especies. Generalmente se dice que mientras que la psicosis implica una desorganización profunda de toda la personalidad, que lleva a perder la autonomía y el autogobierno[1075], la neurosis sería un trastorno más leve de la «psique», compatible con la lucidez intelectual y el manejo de la propia conducta. Éstas definiciones parecen insuficientes, en cuanto se reducen a describir muy globalmente diferencias que pueden tener en la base causas del todo distintas.

Es común decir que ni las psicosis ni las neurosis tienen una causa orgánica demostrada, a pesar de que para algunos trastornos de ambos grupos, pero especialmente del primero, se hipotetiza el origen corporal, entre otras cosas por el

---

elle serait une mythe (Szasz), une invention de la société (Cooper); elle ne serait que la maladie du tout. Les psychiatres de style psychanalytique anglo-saxons ont été également enclins, en soulignant l'importance des facteurs sociaux et du milieu, à dissoudre le concept de maladie mentale (Sullivan). Par ailleurs, dans sa *Historie de la folie à l'âge classique*, Michel Foucault a soutenu la thèse que la notion de "maladies mentales" résulterait d'une appropriation abusive et réductrice de la folie par la science médicale naissante, après qu'elle eut été, tout aussi abusivement, identifiée à la déraison et exclue en tant que telle par une raison socialement valorisée et dominante.»

[1075] Cf. W. ARNOLD - H. J. EYSENCK - R. MEILI, *Diccionario de Psicología*, 190: «Se definen como psicosis los trastornos que incluyen elevada anormalidad, violencia y desorganización de la personalidad.»

efecto positivo que determinados fármacos tienen en la eliminación de los síntomas más llamativos.[1076]

Se suelen contar entre las psicosis los trastornos que implican graves desórdenes en la percepción y estimación de la realidad -alucinaciones, delirios-, como también intensos disturbios afectivos, como es el caso de la depresión y la manía. Como dijimos, la causa de dichos desórdenes es cosa discutida, pero no parece desacertada la presunción de que en la base de ellos haya una enfermedad corporal. De todos modos, en línea de principio, nada impide que un desorden psíquico degenere por su exceso en una enfermedad corporal. Por otro lado, como veremos, hay depresiones que son psicógenas. En el caso de tener como fundamento un problema primariamente orgánico, el tratamiento correspondiente, atribuido generalmente al psiquiatra, es propiamente médico, y no subsiste la razón para distinguir este grupo de las enfermedades orgánicas.

Por este motivo, autores como Kurt Schneider prefieren distinguir por un lado las enfermedades propiamente dichas, los trastornos psíquicos que son consecuencia de una enfermedad corporal, entre las que se incluyen la mayor parte de las estudiadas por la psicopatología; a éstas las llama, con cierta imprecisión, «psicosis». Dice así:

> Para quien advierte la exigencia de un concepto *científicamente preciso* de lo que se llama «psicosis», podríamos decir: son psicosis todas las anormalidades psíquicas, y sólo *ésas*, que entran en nuestro grupo II, es decir que son «patológicas», lo que para nosotros significa comprender también las secuelas de las malformaciones. Por lo tanto, una reacción anormal a un evento, por intensa que pueda ser, no sería una psicosis, mientras en cambio lo sería una alteración psíquica, aún levísima, consiguiente a un trauma de cráneo, y también lo sería la depresión ciclotímica, aún la más leve.[1077]

[1076] Sin embargo, los psicoanalistas y otros autores, como A. Adler, parecen partidarios de la etiología psíquica también para las psicosis.

[1077] K. SCHNEIDER, *Psicopatologia clinica*, Città Nuova, Roma 1983³, 25-26. Y continúa: «Esta determinación del concepto de psicosis sería de por sí muy apropiada para sustituir la vaga e imprecisa designación de psicosis, que es hecha generalmente según la entidad de los síntomas, según su carácter llamativo y su extravagancia exterior o según puntos de vista sociológicos. Sin embargo, de ese modo se iría demasiado contra el uso clínico de denominar "psicosis" todo disturbio psíquico patológico, aún el más leve. Pero, por lo menos, no se debería hablar nunca de psicosis cuando se trata de un disturbio no patológico, por "grave" que pueda ser.»

Por el otro, distingue de este grupo los trastornos del modo psíquico de ser, entre los que incluye sobre todo a las «psicopatías», de las que nos ocuparemos en breve.[1078]

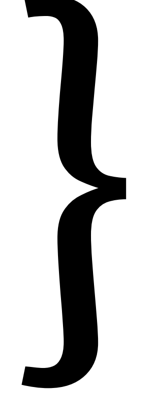
[1078] Éste es el cuadro de la clasificación de Schneider [Cf. K. SCHNEIDER, *Psicopatologia clinica*, 24]:
«1. *Variantes anormales del ser psíquico*
Disposiciones anormales de la inteligencia
Personalidades anormales
Reacciones anormales a eventos
2. *Secuelas de enfermedades* (y de malformaciones)

Orden somatológico (etiológico):

Intoxicaciones
Parálisis progresiva
Otras infecciones
Otras enfermedades

Orden psicológico (sintomatológico)

Agudamente: obnubilación de la conciencia



Malformaciones cerebrales
Traumas y heridas cerebrales
Arteriosclerosis cerebral
Enfermedades cerebrales seniles
Otras enfermedades cerebrales
Epilepsia genuina

Crónicamente: desestructuración de la personalidad (congénito: bajo nivel de la personalidad) y demencia

?
?

Ciclotimia
Esquizofrenia»

¿Qué es la neurosis? Después de más de un siglo de teorías distintas es casi imposible definirla. En su origen[1079] era una especie de diagnóstico residual: lo que no entraba en las clasificaciones psiquiátricas corrientes, iba a parar a la categoría de neurosis. Posteriormente, pasó a designar toda una gama de «síndromes» psíquicos (afectivos, cognitivos y conductuales) -e incluso somáticos[1080]- a los que se atribuía una génesis «moral» o «psíquica».[1081] Entre ellos los más destacados son las histerias, las obsesiones y las fobias, a las que se fueron agregando otros desórdenes afectivos, mientras que algunos sustrajeron la histeria (que sería una forma de psicosis).[1082] Por

---

[1079] W. Cullen (1780) parece haber sido el primero que utilizó este término.

[1080] Cf. R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 274-275: «A. Adler ha inventado la exacta expresión "dialecto de los órganos" para designar el hecho de que solamente en el dominio funcional del órgano respectivo pueden exteriorizarse las manifestaciones anormales que, sin estar fundadas en la estructura de un órgano, se presentan en él y tienen su origen, en última instancia, en influencias anímicas más centrales. Para decirlo de un modo más trivial: se pueden tener palpitaciones cardíacas sólo en el corazón, y pesantez de estómago únicamente en el estómago (no podemos entrar aquí a precisar lo que motiva este hecho). Si una actitud inadecuada del hombre, sea la que fuere, se manifiesta en la esfera de la vida sexual, la consecuencia serán síntomas sexuales (exacerbación, perversión o también, en determinadas circunstancias, supresión del impulso). El encuadramiento de todas las funciones -lo mismo de la sexual- en un sistema de estructura jerárquica, en última instancia, dentro de la unidad psicofísica de la persona, tiene por consecuencia el que todas las manifestaciones corporales puedan ser expresión de la actitud total de esa persona. Las diversas funciones son más o menos a propósito para ese cometido; en cuanto campo expresivo de actitudes anímicas, son tanto más adecuadas, primero: cuanto más puedan ser vividas (la actividad del hígado no es contenido de vivencias, algo más lo es la del corazón o el estómago, y mucho más la del aparato sexual); segundo: cuanto más pueden ser influídas directa o indirectamente por la vivencia; y tercero: cuanto más de lleno entren, en un estado normal, en los dominios expresivos de la vida afectiva (los latidos del corazón como índice de la agitación, el vómito como respuesta al asco, etc.).» Estos datos confirman ampliamente la concepción hilemórfica aristotélico-tomista.

[1081] Inicialmente, Freud (siguiendo a P. Janet) distinguía las *psiconeurosis*, trastornos psicogenéticos, de las neurosis actuales, con causa tóxica.

[1082] Una cosa notable es el cambio de síntomas «neuróticos» desde la época de Freud a nuestros días; cf. W. VANDEREYCKEN - R. VAN DETH, *Dalle sante ascetiche alle ragazze anoressiche. Il rifiuto del cibo nella storia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, 14-15: «Consultando un manual de psiquiatría del siglo pasado, se tiene la impresión de hojear las páginas de un catálogo amarillento de un museo de rarezas. Los psiquiatras capaces de reconstruir los recuerdos de su ambulatorio o del manicomio de hace cincuenta años, describen cuadros clínicos que parecen del todo extraños al interlocutor joven. Una parte significativa de estos cambios en el cuadro psiquiátrico no puede

obra del psicoanálisis y de las escuelas que le están emparentadas (como la psicología del individuo de Adler, o la psicología analítica de Jung) el término se deslizó, y de significar los síntomas pasó a designar la causa de los mismos, el «carácter neurótico». Generalmente, se reconocen como características de éste el egocentrismo, la vanidad, el «complejo de inferioridad», la hipersensibilidad, la prevención y el cálculo avaro, la envidia, la rigidez mental, la pusilanimidad, la autocompasión, el autoengaño, la inautenticidad y la artificialidad[1083], a pesar de las cuales se conserva la posibilidad de usar las facultades mentales superiores (inteligencia y voluntad), lo que permite el empleo de la psicoterapia -cosa comunmente negada a las psicosis-. Una «psicología profunda» sería aquella que no se detiene en la curación de los síntomas (como las escuelas conductistas y la psiquiatría clásica), meros efectos, sino que desciende al análisis de la causa, la personalidad profunda. De este modo, puede haber neuróticos que posean el *carácter neurótico* (carácter que puede ser histérico, obsesivo, fóbico...) sin que necesariamente esto se traduzca en síntomas graves. Para algunos (Adler, Allers), incluso, esos síntomas son sólo expresiones, y un mismo neurótico podría pasar de una forma a otra diversa. Como, en pos de Freud, se tiende a considerar que nadie está libre de poseer rasgos neuróticos, el término neurosis pasó a desginar el estado concreto en que se encuentra generalmente el hombre occidental, o el hombre sin más, con su conflicto entre la pasionalidad (perversa) reprimida y una ley exterior que a la vez que lo civiliza, lo enferma. Ya hemos visto cuál es el sustento filosófico de estas ideas. Hay autores, que utilizan la expresión neurosis en un sentido amplísimo, como Frankl, al hablar de «neurosis noógena», la depresión existencial proveniente de

---

ser simplemente atribuida a tratamientos nuevos, como los psicofármacos; tales cambios son muy complejos y multiformes. El estilo "cambiante" de la psicopatología en general y de las neurosis en particular, que Jaspers ha subrayado, en los últimos decenios ha sido objeto de mayor atención. Un ejemplo típico es la "desparición" de las formas espectaculares de histeria, un fenómeno que no se limita a la psiquiatría occidental. Tampoco otros trastornos psiquiátricos durarán mucho tiempo, por cuanto tal fenómeno pueda ser atribuido a un cambio de la terminología diagnóstica debido a un interés científico particular. Por ejemplo, puede existir un legamen entre el diagnóstico de "personalidad múltiple" y el interés por la hipnosis: al final del siglo diecinueve ambas fueron objeto de atención, que se fue atenuando después de 1910 para después reaparecer en años recientes.»

[1083] Notemos que se trata en casi todos los casos de defectos morales, tema que luego profundizaremos.

la falta de sentido.[1084] Hoy, por estos motivos, el término neurosis tiende a desaparecer del vocabulario de la psicopatología, en un modo que los psicoanalistas consideran un regreso a la exterioridad del síntoma.[1085]

Los psicoanalistas contraponen la neurosis a la *perversión*. Mientras el neurótico padecería un conflicto inconsciente entre moral y pulsión, que causaría los síntomas psíquicos o físicos y el sentimiento de culpa, el perverso no habría sido estructurado por la ley, y actuaría directamente las tendencias pulsionales, que para los psicoanalistas son perversas por su misma esencia. Por eso consideran a la neurosis con el inverso de la perversión. La perversión es para los psicoanalistas fundamentalmente la perversión sexual, en concordancia con la reducción del amor a la sexualidad a la que esa corriente tiende. Otras escuelas, como la de Adler, consideran a la perversión (no reducida en este caso a la sexual) como una forma de neurosis. De todos modos, como ya señalamos, el psicoanálisis no llega a distinguir claramente el desorden del apetito contra la razón, del desorden intrínseco del mismo.

A causa de su confuso estatuto, hay autores que renuncian a hablar de «neurosis». Algunos de ellos, prefieren en cambio hablar de «psicopatías», expresión

---

[1084] Un tiempo se habló también de «neurosis orgánicas», para referirse a las que hoy se llaman «enfermedades psicosomáticas»; cf. W. ARNOLD - H. J. EYSENCK - R. MEILI, *Diccionario de Psicología*, 201: «Enfermedades psicosomáticas: Presentan las siguientes características: a) Se manifiestan con trastornos funcionales que acompañan a lesiones orgánicas, y esto las distingue de las enfermedades mentales (psicosis). b) Los trastornos emocionales juegan un papel importante en ellas, porque aceleran o agravan la reaparición de los síntomas.» Estos autores mencionan en esta categoría: asma, rinitis vasomotora -sistema respiratorio-; úlcera gástrica, trastornos intestinales -aparato digestivo-; hipertonía, enfermedades vasculares, hemicrania -aparato cardiocirculatorio-; urticaria, acné rosácea, neurodermitis (eczema atópico) -piel-; tiroxicosis, diabetes mellitus, trastornos menstruales -secreción interna-; artritis reumática. Se trata cláramente de enfermedades corporales en las que el problema afectivo incide indirectamente, a través de la mutación corporal que siempre acompaña la pasión animal. Un clásico sobre el tema es O. SCHWARZ (Dir.), *Psicogénesis y psicoterapia de los síntomas corporales*, Labor, Barcelona 1932.

[1085] Así, por ejemplo el DSM IV, Manual diagnóstico de la *American Psychiatric Assotiation* (utilizado como criterio no sólo en Estados Unidos sino en muchos otros países), está dividido en cinco «ejes». En el primero de ellos se enumeran los «trastornos clínicos» (entre los cuales se cuentan los *síntomas* neuróticos) y en el segundo los «trastornos de la personalidad» (entre ellos se encuentran los clásicos tipos de *carácter* neurótico, aunque no llamados con este nombre).

que tiene muchos significados: para algunos es sinónimo de trastorno caracterial; para otros, designa específicamente la sociopatía; algunos la consideran como alternativa a la neurosis; otros, en cambio, asignan este nombre a desórdenes de carácter menos graves que la neurosis; para otros, finalmente, se trataría de algo más grave que la neurosis, con causa constitucional. Muchas veces las terminologías pertenecientes a escuelas diversas se mezclan, dando lugar a una multiplicación indebida de diagnósticos, complicando el ya de por sí oscuro panorama. Para Schneider, que rechaza como confuso el diagnóstico de «neurosis»[1086], éstas -identificadas al parecer con sus síntomas- no son otra cosa que el resultado de algunas formas de personalidad psicopática. El carácter neurótico no sería entonces otra cosa que una psicopatía (hoy "trastorno de la personalidad"). De una psicopatía dependerían también desordenes como el alcoholismo, la drogadicción, la delincuencia, etc.

Dado que K. Schneider es quien le ha dado especial empuje, aunque la expresión era ya usada en el s. XIX, nos centraremos en su concepción de las psicopatías. Las define del modo siguiente: «personalidades anormales[1087] que, a causa

---

[1086] Según Kurt Schneider: «"Histérico" se ha transformado en un juicio de valor, que en la mayor parte de los casos no dice nada. La expresión "neurosis" contradice plenamente desde el punto de vista literal la concepción hodierna de lo que con ella se quiere significar: es justamente una adquisición de la moderna psicopatología y psicoterapia el considerar que no se trata de desórdenes *nerviosos* sino psíquicos. Además la afirmación "se *tiene* una neurosis" libera demasiado facilmente de la responsabilidad que el "neurótico" debe asumir. No se *tiene* una neurosis, se *es neurótico*. [...] Nosotros no usamos nunca tampoco la denominación "psiconeurosis", que no difiere esencialmente de la precedente, por el contrario le es íntimamente inherente» (*Psicopatologia clinica*, 72).

[1087] *Ibidem*, 39: «Las personalidades *anormales* (y por lo tanto también las psicopáticas) *no son*, con nuestro significado, *nada "patológico"*. No hay ningún motivo para reconducirlas a enfermedades ni tampoco a malformaciones. Su correlato somático podría entenderse también sólo como una anormalidad cuantitativa de la estructura o de la función.» La terapia, tanto en el caso de las personalidades anormales, como de las reacciones anormales a los eventos «como no se trata de enfermedad [...] no puede ser un tratamiento médico sino sólo una psicoterapia.» (*Ibidem*, 73). Cf. R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 277: «No hay que identificar lo anormal con lo morboso en sentido médico; el término ofrece, no obstante, un modo lícito de expresarse, puesto que con mucha frecuencia se llaman enfermedades a los defectos morales, y médico de almas al que se afana de evitar aquéllos.»

de su anormalidad, sufren o hacen sufrir a la sociedad.»[1088] Más que el de psicopatía, aquí es el de «personalidad anormal» el concepto científicamente central.[1089] Éstas últimas serían personas con un carácter desviado de la media. En este sentido serían anormales tanto los psicópatas como los héroes y santos.

> [...] *las personalidades anormales son variaciones, desviaciones, de un campo medio, imaginado por nosotros*, pero exactamente determinable, *de las personalidades*. Desviaciones hacia el más o hacia el menos, hacia arriba o hacia abajo. Es indiferente, pues, que estas desviaciones de la normalidad media correspondan a valores positivos o negativos en el aspecto ético o social. Partiendo de esta normalidad media, es exactamente tan anormal el santo o el gran poeta como el criminal desalmado; los tres caen fuera del término medio de las personalidades.[1090]

Con Schneider se ve el carácter extra-médico de los trastornos de carácter, pues no los considera como «enfermedades» en el sentido estricto, pero también la insuficiencia del criterio meramente estadístico para establecer qué es una persona normal o anormal, y sobre todo en la práctica, para ayudar a alguien a alcanzar la normalidad ¿Habría que acercarlo a la media estadística? Ésta es la certera crítica de Rudolf Allers al criterio estadítico de normalidad: «Supongamos que en un país hubiera 999 hombres afectados por la tuberculosis y sólo uno que no estuviera enfermo. ¿Se podría concluir que el "hombre normal" es aquel cuyos pulmones están carcomidos por la enfermedad? Lo *normal* no se confunde con la *media*. Si pues, según la media, el hombre se decide por el instinto, esto no prueba que no pueda hacer otra cosa, ni que los valores elevados son por naturaleza débiles.»[1091] Como ya explicamos al tratar el tema de la virtud, la «norma» no puede ser sino la naturaleza humana: en su género -animal-, o en su diferencia específica -racional-; así tenemos dos órdenes de normalidad natural: el orden intrínseco del apetito a sus objetos connaturales y el

---

[1088] *Ibidem*, 26.

[1089] *Ibidem*, 26: «Aquí el concepto científicamente central es siempre el de "personalidad anormal", entendida como una variante que se separa de la media. Las disposiciones anormales de los instintos vitales, particularmente de los sexuales, pueden *aquí* ser colocados entre las personalidades anormales. [...]. También las *toxicomanías* son consideradas por nosotros como simple expresión de personalidades anormales y de reacciones a eventos, y no como un grupo propio, autónomo. Los síntomas psicóticos pertenecen naturalmente a las intoxicaciones, a las secuelas de enfermedad.»

[1090] Cf. K. SCHNEIDER, *Las personalidades psicopáticas*, Ediciones Morata, Madrid 1962.

[1091] Cf. R. ALLERS, «El amor y el instinto, estudio psicológico», en I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, 324.

orden del apetito a la razón, a los que se contraponen el vicio patológico y el vicio humano.

En síntesis, ¿se puede establecer una relación entre el pensamiento contemporáneo y el de santo Tomás en este punto? Podemos responder de la siguiente manera:

a) No se puede hacer una comparación perfecta entre la psicopatología contemporánea y la del Aquinate por diversos motivos. El principal es la confusión actual de planos epistemológicos totalmente distintos, que lleva a mezclar el nivel médico con el ético.[1092] No entraremos aquí en el nivel propiamente médico, al que ya hemos hecho referencia. Nos interesa en cambio profundizar en el psíquico, que en santo Tomás se desarrolla en el contexto de su pensamiento moral. Esto es muy importante tenerlo en cuenta, porque mucho de lo que hoy es llamado trastorno, enfermedad, psicopatía, etc., es tratado por santo Tomás con el nombre de «vicio». En breve estudiaremos el problema de la relación entre el pecado y el desorden psíquico.

b) Estos «vicios» son analizados de un modo diverso a los rasgos caracteriales de la psicología contemporánea, pues el Angélico los trata en comparación con las virtudes opuestas y de un modo general, entrando pocas veces en los detalles de tipos distintos de personalidad , en situaciones diversas. Esto no quita que los estudie en modo orgánico y en sus relaciones causales, lo que nos permite entrar en posesión de una visión más profunda y precisa del malestar anímico que la de las teorías actuales, a pesar de que estas últimas muchas veces entren en detalles de los que santo Tomás se ocupó poco.

c) Teniendo esto presente, podríamos hacer la siguiente correlación entre las clasificaciones de la psicopatología hodierna y la visión tomasiana:

En primer lugar tenemos las enfermedades propiamente dichas, es decir, las corporales. Como dijimos, a ellas se puede reducir gran parte de lo que estudia la psicopatología: aparentemente pertenecen a esta categoría la mayoría de las psicosis, las demencias, la epilepsia, etc. Algunos desórdenes anímicos, después, tienen consecuencias graves corporales (alcoholismo, drogodependencia, etc.).

[1092] J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales*, 98-99: «Un facteur important de différence [entre la psicopatología actual y la del los Padres] est d'autre part dû au fait que la psychiatrie actuelle s'est constituée sur le modèle des sciences médicales et s'est ainsi située dans une perspective naturaliste excluant *a priori* toute référence aux domaines religieux et moral.»

Además, algunas *inclinaciones* psicopáticas y neuróticas podrían tener causa constitucional.

□□□Desde el punto de vista «psíquico», tenemos en primer lugar el caso de las inclinaciones afectivas contranaturales. Éstas se pueden deber, como vimos, a la mala costumbre que es como una «enfermedad animal» o psíquica. A este nivel corresponden las perversiones sexuales, y otras formas de personalidad y comportamiento psicopáticos (sadismo, trastornos en la conducta alimentaria, etc.), así como, al menos, algunos de los síntomas neuróticos clásicos (Aristóteles menciona las fobias). Los que poseen estas tendencias pueden ser respecto de ellas continentes o incontinentes por semejanza, o aún aceptarlas como positivas (en el pero de los casos), dando lugar a configuraciones caracteriales muy diversas. Como dijimos, la concepción freudiana de la neurosis parece coincidir con la continencia bestial o patológica, mientras que su actuación directa coincide con lo que éste llama perversión.

□) Si consideramos la neurosis en su sentido más amplio y vago, parece identificarse con el estado de las tendencias humanas consiguiente al pecado original, el padecimiento de la rebelión de la carne contra el espíritu. En los que poseen la virtud, sin embargo, esta rebelión se da en materias secundarias o en circunstancias muy especiales.

□□ Después tenemos al continente y al incontinente. La situación de ambos, especialmente del primero, parece acercarse también a la neurosis de que habla Freud -pues éste no distingue entre la pasionalidad humana y la *contra natura*- sin necesidad de que vaya acompañada de síntomas graves.

□□ El que posee el hábito vicioso, en cambio, padece un desorden más profundo en su carácter. Como veremos, el «carácter neurótico» que describe Adler parece hallarse en esta situación anímica. De nuevo, por la concepción amplia que este autor hace del término «neurosis», no necesariamente aquí aparecen síntomas exteriormente graves psíquicos o corporales.

□) Finalmente, recordemos el importante tema de los factores preternaturales, que pueden causar algunos trastornos anímicos, o influir sobre ellos,

tema hoy muy descuidado, aunque presente -ciertamente desde una óptica totalmente diversa- en los autores de psicología profunda.[1093]

3. Enfermedad mental y pecado

A. La analogía del pecado según santo Tomás

Lo que hasta aquí hemos dicho parece conducir inevitablemente a constatar la conexión intrínseca entre algunas «enfermedades del alma» y el «pecado». Esto merece ser explicado, pues suele suscitar no pocas controversias, aunque a su manera se encuentre presente en los psicólogos más importantes, empezando por el mismo Freud. Como dice I. Andereggen: «Cuando se intenta relacionar la "neurosis" de la que trata la psicología o las psicologías contemporáneas con la noción de "pecado" de la antropología teológica cristiana, normalmente se produce una violenta reacción adversa. Tal reacción se vería notablemente atenuada, o aún desaparecería por completo si se estudiase con seriedad el tratado sobre el pecado que Santo Tomás hace seguir al de las virtudes en la *Prima Secundae*. Se captaría así la amplitud de su significado y su dramática incidencia real a múltiples niveles, sobre todo estructurales, en la vida concreta del hombre.»[1094] Es pues necesario poner de manifiesto la no

---

[1093] Una cosa interesante sería estudiar la relación entre el influjo negativo preternatural y los desórdenes neuróticos estudiados por Freud, especialmente histéricos y obsesivos, ya que éste mismo señala tal relación. Es significativa, por ejemplo, la afirmación de Freud de que el «ritual» obsesivo es como una religión personal. En realidad, en vez de deducir de esto que la religión es como una neurosis obsesiva universal, tal vez habría que sacar la conclusión contraria de que la obsesión (o alguna de sus formas) es una deformación de la religión. Freud afirma el carácter simbólico del ritual neurótico, como una especie de compromiso o pacto tácito entre el deseo y la defensa. A este respecto tal vez sería esclarecedor el estudio de lo que dice santo Tomás sobre el sentido diabólico y supersticioso de signos pseudosacramentales; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 96 a. 1. Freud a veces parece presentar al psicoanálisis como una especie de arte oculto, casi mágico, que sabe manejar las propiedades preternaturales de tales signos; cf. S. FREUD, «Psicoterapia (Tratamiento por el espíritu)», en *Obras*, vol. 1, Biblioteca Nueva, Madrid 1973^{3}, 1014: «El profano seguramente hallará difícil comprender que los trastornos patológicos del cuerpo y del alma puedan ser eliminados por medio de las "meras" palabras del médico. Supondrá, sin duda, que se espera de él una fe ciega en el poder de la magia, y no estará del todo errado, pues las palabras que usamos cotidianamente no son otra cosa sino magia atenuada.»

[1094] I. ANDEREGGEN, «Santo Tomás de Aquino, psicólogo», 63. Cf. R. ALLERS, «Aridité symptôme et aridité stade», 150: «Mais il y a lieu de se demander s'il n'existe pas une relation assez intime

univocidad de la noción de pecado, en toda la profundidad y amplitud en que santo Tomás la concibe, y es lo que aquí intentaremos hacer.

Antes que nada, hay que decir que si bien la noción de pecado como ruptura de la amistad con Dios es tan propia del cristianismo como lo es la de «amistad con Dios» (la caridad), sin embargo, en un sentido más amplio, no se halla ausente de autores como Platón y Aristóteles (*kakía*). En este sentido, pecado es un modo de comportarse contrario a la estructura esencial del ser humano, especialmente contra lo que en el hombre es principal, contra la razón. Incluso, en un modo todavía más general, tanto en los antiguos como en santo Tomás se habla de pecado y de vicio refiriéndose a un defecto respecto de la naturaleza de cualquier cosa, de un fallo: «el vicio de alguna cosa parece ser que no esté dispuesta según lo que conviene a su naturaleza.»[1095]

En la noción cristiana de pecado se halla plenamente presente la idea de algo que va contra la naturaleza racional del hombre.[1096] El pecado no es sólo «todo dicho, acto o deseo contrario a la ley eterna»[1097], sino también, y por eso mismo, contrario a la ley natural.[1098] Pecar es ir contra la regla que nos constituye como seres humanos, que es la luz intelectual que nos ilumina desde lo profundo. Aquí ya se entrevé cómo los efectos negativos del pecado nacen de su mismo carácter antinatural, y no dependen totalmente de la elección humana, que no es absoluta.

Pero todavía hay que ir más hondo. El pecado se dice de muchas maneras. «Pecado» en sentido primero y fuerte es lo que la teología moral clásica llama «pecado mortal». Un pecado mortal es un *acto* contrario a la ley moral en materia grave, con plena advertencia y consentimiento, es decir, depende de la elección (sea que esta elección provenga de la ignorancia culpable, de la pasión o de la malicia). Por este acto,

---

entre la névrose et le péché. (Je passe outre la question très difficile, mais très intéressante, des relations entre les phénomènes d'origine démoniaque et certains symptômes de névrose). L'idée d'une curieuse proximité entre la situation du pecheur et celle du névrosé s'impose avec une certaine force devant l'attitude de ces malades qui, sachant ce qu'ils devraient faire et se sentant capables de le faire, persistent néanmoins dans leurs habitudes anormales ou vicieuses. Il y a dans le comportement de ces êtres quelque chose qui rappelle beaucoup la conduite du pécheur endurci.»

[1095] *Summa Theologiae* I-II q. 71 a. 1 in c. *Ibidem*, a. 2 in c.

[1096] *Summa Theologiae* I-II q. 71 a. 2 in c.

[1097] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 71 a. 6.

[1098] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 71 a. 6 in c.

la persona se aparta del fin último verdadero, porque prefiere un bien limitado al que está aficionado, antes que hacer el bien que conduce a Dios. Así, se desorganiza toda la estructura del alma y, si no se arrepiente (*poenitet*) la vida tiende a reorganizarse tomando como fin último alguna otra cosa -aquella hacia la que su afecto desordenado lo inclina-. Este pecado es «mortal» porque hace perder la gracia y la caridad, salud y vida sobrenatural del alma. Éste es, repetimos, el pecado en sentido más estricto, y es en lo que la gente suele pensar cuando habla de pecado. Pero, aún un acto desordenado en materia grave, que no es conciente ni libre, puede ser de pecado mortal *in causa*, en su causa, cuando era previsto y aún querido. [1099]

Además del pecado mortal está lo que se suele llamar pecado «venial», es decir un pecado que por su pequeñez no es digno de castigo, sino de «venia», de perdón. El pecado venial y el pecado mortal no son dos «especies» de un género unívoco, sino que son análogos. El analogado principal es el pecado mortal. El pecado venial *participa* de algún modo de algo que se encuentra principalmente en el pecado mortal, si nos es lícito expresarnos en estos términos para referirnos a una privación, como el mal de culpa o pecado.[1100] Mejor habría que decir que el pecado mortal priva totalmente de algo que el pecado venial sólo dispone a perder. El pecado venial no implica una separación del verdadero fin último, aunque es un impedimento para alcanzarlo en plenitud y va disponiendo a apartarse de él. Generalmente no se cae de la virtud directamente en un pecado mortal, sino que se va disponiendo a través de varios pecados veniales descuidados por negligencia. [1101] Veamos cómo distingue el Aquinate mismo el pecado venial del mortal haciendo uso de la analogía entre enfermedad corporal y enfermedad anímica:

> Hay que considerar que el pecado consiste en un desorden del alma, como la enfermedad consiste en un desorden del cuerpo, por lo que el pecado es como una enfermedad del alma, y la venia es al pecado, lo que la curación a la enfermedad. Pues, así como hay algunas enfermedades curables y

---

[1099] Cf. *De malo*, q. 3 a. 8.

[1100] Cf. *Summa Theologiae* I q. 49 a. 3 ad 4.: «Nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.» Como señala McInerny, no hay que confundir el orden entitativo con el orden de la predicación y, por lo tanto los términos analógicos con la *analogia entis*. En esta confusión se encontraría, según este autor, el error de la división cayetanista de la analogía; cf. R. M. McInerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma 1999.

[1101] Cf. *Summa Theologiae*, I-II q. 88 a. 3.

otras incurables, que se llaman mortales, así también hay algunos pecados curables, que se llaman veniales, y otros que, de por sí, son incurables, aunque Dios los pueda curar, y se llaman mortales.

Una enfermedad se llama incurable porque quita algún principio de vida, eliminado el cual no hay reparación posible, y por eso tal enfermedad no se puede curar y conduce a la muerte. Pero hay otras enfermedades que no quitan un principio vital, sino algunas de las cosas que derivan de él, que se pueden reparar por los principios vitales. Como la fiebre terciana, que consiste en la superabundancia de cólera, que la fuerza natural puede superar. Pero el principio de las acciones es el fin, según el Filósofo en el l. VI de la *Ética*; por eso, el principio de la vida espiritual, que consiste en la rectitud de la acción, es el fin de las acciones humanas. Éste es el amor de Dios y del prójimo: *Pues el fin del precepto es la caridad*, como se dice en I *Tm*. Pues por la caridad el alma se une a Dios, que es la vida del alma, como el alma es vida del cuerpo. Por eso, si excluye la caridad, es un pecado mortal [...]. Pero si la falta de rectitud es tal que no excluye la caridad, será un pecado venial.[1102]

El pecado venial no llega a la perfecta razón de pecado por diversos motivos, porque tampoco el pecado venial es uno solo, sino que incluye muchas realidades que de algún modo son contrarias a la razón.[1103] Se puede llamar venial un pecado porque no es en materia grave; o también porque no se hace con plena conciencia y elección, como pueden ser movimientos espontáneos de los apetitos sensitivos que siguen al acto de los sentidos internos y que inclinan a algo contrario a la razón (incluso en materia grave, por ejemplo, al homicidio o al adulterio), pero que una vez advertidos por la razón son rechazados.[1104]

Todavía hay otros matices. Hasta ahora hemos hablado del pecado «actual», o sea, del acto de pecado. Pero además del pecado actual tenemos el pecado «habitual», que suele ser llamado «vicio». En efecto, el vicio es un hábito de pecado, es decir una disposición dificilmente móvil a hacer con facilidad y gozo un acto humano contrario a la recta razón. De nuevo, en sentido fuerte, vicios son los hábitos de pecado mortal. Y podríamos llamar «carácter vicioso» al *conjunto ordenado de vicios*. Hay también disposiciones (que no son hábitos completos) hacia el pecado venial. Son, o imperfecciones de las virtudes, o lo que hemos llamado «*mala consuetudo*», que inclinan en sentido contrario a la ley de la razón. Según santo Tomás, aún en las

---

[1102] *De malo*, q. 7, a. 1 in c.

[1103] *Ibidem*.

[1104] Cf. *De malo*, q. 7, a. 6, in c ; *ibidem*, q. 10, a. 2, in c.

personas en gracia y virtuosas permanece una inclinación inconsciente al pecado venial a causa del «*fomes peccati*» del que trataremos luego.[1105]

Hay que recordar también la distinción que hemos hecho entre vicios humanos, contrarios sólo a la recta razón, y vicios bestiales y patológicos, que implican un doble desorden del apetito: contra la razón y contra el orden natural de la vida sensitiva.

Finalmente, es común también que se llame pecado a los efectos del pecado, en cuanto correspondientes al «estado de pecado». En este sentido pueden ser llamados pecado no sólo desórdenes imaginativo-afectivos involuntarios en sí, pero consecutivos al pecado (en alguno de los sentidos analógicos antes mencionados), sino también la enfermedad corporal, la mala fama y otros males físicos y sociales. Entre estos efectos puede estar incluso la pérdida del uso de razón: «a veces, cuando las pasiones mandan mucho, el hombre pierde totalmente el uso de razón; pues muchos por un exceso de amor o de ira cayeron en la locura.»[1106] En realidad, el «mal humano» se divide en *mal de culpa*, que es el pecado, y se opone al bien honesto, y en *mal de pena*, opuesto al bien deleitable que sigue a la virtud. Santo Tomás considera que según el orden de la Providencia la culpa llama naturalmente a la pena, como un todo que busca recuperar el equilibrio perdido por la violación de la ley, por lo que no ve el pecado sólo estáticamente como la violación puntual conciente y libre de un precepto negativo grave, sino también toda la extensión del desastre del apartarse el hombre de la fuente del ser y del bien.[1107]

En la raíz de todas estas formas de mal y de pecado, el cristianismo reconoce la huella de un primer pecado cometido por el padre y cabeza de toda la humanidad, el «pecado original»: la rebelión contra Dios. El pecado del primer hombre no fue sólo un simple pecado personal, como los que hasta aquí hemos mencionado. Él pecó como cabeza y principio de todo el género humano, y las huellas de ese pecado se transmiten

---

[1105] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 41 a. 6.

[1106] *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 2 in c.

[1107] Cf. *De malo*, q. 1 a. 4-5. La distinción entre culpa y pena es muy importante teológicamente porque permite entender que Cristo asumió la pena consiguiente al pecado de los hombres, aún sin poseer ningún tipo de culpa.

también a todo ser humano.[1108] De este pecado derivó a todos los hombres como un hábito (entitativo), que puede ser comparado a la enfermedad respecto del cuerpo. Se trata de algo más semejante a la enfermedad que los vicios, por cuanto éstos son hábitos operativos, mientras que el pecado original es entitativo:

> Hay dos tipos de hábito. Uno por el que la potencia se inclina a actuar, como la ciencia y las virtudes. Pero de este modo el pecado original no es un hábito. De otro modo se llama hábito la disposición de una naturaleza compuesta de muchas partes, en cuanto se relaciona bien o mal con algo, sobre todo cuando tal disposición se transformó casi en naturaleza, como sucede con la salud y la enfermedad. De este modo es hábito el pecado original. Pues es una disposición desordenada que proviene de la disolución de la armonía en que consistía la razón de justicia original. Como también la enfermedad corporal es una cierta disposición desordenada del cuerpo, según la cual se disuelve el equilibrio en que consiste la razón de salud. Por lo cual el pecado original se llama *enfermedad de la naturaleza*.[1109]

Por eso, todos los «hijos de Adán» nacemos con una debilidad natural para hacer el bien -por lo que no podemos hacer todo el bien proporcionado a nuestra naturaleza- e inclinados al mal, en todas sus dimensiones.[1110] Esta inclinación, llamada por la teología clásica, siguiendo a san Pablo, «concupiscencia» o «ley de fomes», por la que todas nuestras facultades se hallan en anarquía y rebeldía, y como destituídas de sus objetos propios, y que puede ser también llamada pecado, está en la base de todos los otros pecados, como chispa inspiradora, tema que profundizaremos más adelante.[1111] Sabemos además que el pecado original, según el orden establecido por Dios, es causa también de la enfermedad corporal y de la muerte.[1112]

Hechas todas estas aclaraciones, es evidente que no es un fácil «moralismo» o el conformismo con el *status quo* el que nos inclina a conectar el malestar psíquico con el pecado, cosa que hasta Freud hace, sino por el contrario el realismo cristiano, que permite ver con lucidez los efectos desastrosos (las penas), a nivel individual y colectivo, del pecado natural u original y personal.[1113] Como veremos en breve, si no se llega a este nivel de análisis uno queda totalmente indefenso ante teorías que, como el

---

[1108] Cf. *De malo*, q. 4, especialmente a.1 y 2; *Summa Theologiae* II-II q. 163ss; I-II q. 82ss.

[1109] *Summa Theologiae* I-II q. 82 a. 1 in c.

[1110] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 85 a. 1 et 3.

[1111] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 82 a. 3.

[1112] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 85 a.5 et 6.

[1113] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 9, especialmente a. 4.

psicoanálisis, se mueven a este mismo grado de profundidad, aunque desde otra cosmovisión.

Todo esto nos permite volver sobre las «enfermedades del alma». Es evidente, al menos para el cristiano, que la enfermedad por excelencia, el principal «trastorno de la personalidad», es el pecado personal mortal, la separación de Dios, causa de nuestra vida espiritual. En este sentido es claro el mensaje de la Sagrada Escritura, y de los Padres y Doctores. Pero pasemos al análisis de los trastornos de los que antes hemos hablado, para ver su conexión más precisa con la realidad desastrosa del pecado.

Comencemos por las enfermedades del alma «*per accidens*», es decir los trastornos corporales con sintomatología psíquica. Es evidente que en estos casos la causa directa no es el pecado personal (mortal o venial), salvo que la enfermedad haya sido contraída por culpa de algún pecado anterior. Sin embargo, como toda enfermedad corporal, tiene su condición de posibilidad en la debilidad de la naturaleza consiguiente al pecado original.

La que santo Tomás llama *aegritudo animalis*, es un desorden específico del nivel psico-sensitivo. Como tal, es distinta tanto de la enfermedad corporal, como del desorden de la voluntad. Sin embargo, como la parte sensitiva puede ser racional por participación, la *aegritudo animalis* puede tener una conexión estrecha con el pecado, y de algún modo puede ser llamada ella misma pecado en cuanto proviene de la *prava consuetudo*. Es cierto que esta mala costumbre puede haber sido originalmente no querida, y por lo tanto, siendo la inclinación no elegida no estaríamos delante de un pecado mortal, ni tampoco ante un vicio en estado de hábito, sino sólo de disposición. Pero esto sucede con todo tipo de vicio. Si este desequilibrio impide completamente el uso de la razón y de la voluntad, no hay actos humanos ni, por lo tanto, desorden moral. En cambio, si se aceptan las inclinaciones patológicas y antinaturales, se pasa al pecado y al vicio en sentido estricto, aunque merezca ser llamado no vicio «humano» sino «patológico». Recordemos de nuevo que en este caso hay una doble razón de desorden en el apetito: en relación con la razón y en la inclinación intrínseca a su objeto. Puede ser propiamente pecado en razón del primer supuesto. En el segundo supuesto, en cambio, se encuentra su especificidad, y se habla de vicio y pecado por analogía, como también de enfermedad por analogía. Esto permite entender que

muchos desequilibrios psicológicos puedan ser considerados a la vez como un trastorno psíquico y como un mal moral.

El desorden apetitivo del *continente* no es un pecado mortal, pues con sus actos concientes y libres se dirige al verdadero fin último. Pero pertenece al ámbito del venial, porque se trata de inclinaciones contra la razón que ésta puede llegar a gobernar. El del *incontinente*, si es en materia grave, es en cambio un pecado mortal porque aceptado. Si no es en materia grave, pertenece también al venial.

El carácter vicioso, por su parte, entra de lleno en el «estado de pecado», lo es en sentido estricto, pues se da un apartamiento conciente y libre del fin último, no se forma sin muchos actos repetidos de pecado mortal, y se reestructura toda la personalidad en orden a un nuevo fin parcial. Se trata del pecado mortal estructural, es decir, habitual.

A todas estas situaciones puede seguir, y de hecho sigue, toda una serie de malestares que no pertenecen *de por sí* necesariamente al ámbito moral, aunque *de hecho*, dinámicamente y en concreto, dependen de la situación de «enfermedad del alma». Como ya hemos dicho, enfermedades corporales, problemas económicos, sociales, etc., sin olvidar la intervención preternatural, pueden ser consecuencias del estado de desorden interior respecto de la propia realidad profunda y del fin implicadas en estas formas de «pecado». Y la mayoría de las veces, la consulta al psicólogo se produce más por estas consecuencias negativas que por la causa profunda de ellas. Como vimos, la *aegritudo animalis* puede ser la consecuencia de un exceso de malicia.

Sin embargo, a pesar de estas conexiones entre pecado y enfermedad del alma, no es nuestra intención decir que siempre baste el arrepentimiento e incluso la confesión sacramental para la eliminación absoluta de todo malestar psíquico, y de sus consecuencias físicas y sociales, aunque Dios tenga el poder para curar a una persona de una sola vez.[1114] Generalmente, la transformación de las propias «estructuras de

---

[1114] Cf. *Summa Theologiae* III q. 86 a. 5, ad 1: «Deus totum hominem perfecte curat: sed quandoque subito, sicut socrum Petri statim restituit perfectae sanitati, ita quod *surgens ministraret ei*, ut legitur *Luc*. 4; quandoque autem successive, sicut dictum est de caeco illuminato, *Marci* 8. Et ita etiam spiritualiter quandoque tanta commotione convertit cor hominis ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed sublatis omnibus peccati

pecado», gran parte de las veces inconscientes en muchos de sus aspectos y mecanismos, exige un esfuerzo enorme de trabajo sobre sí mismo que no se puede hacer sin la ayuda de otro más experimentado que, en algunos casos, si está suficientemente preparado, puede ser el que hoy se llama «psicólogo». Éste debería tratar de hacer conciente la conexión del malestar que lleva a la consulta con la estructura habitual, cuyos mecanismos, muchas veces enmascarados deben ser sacados a la luz, y luego, en la medida de lo posible, ayudarlo e impulsarlo al cambio interior que abre las puertas a la transformación positiva de la propia personalidad. La intervención del psicólogo es especialmente indicada en el caso de las disposiciones contranaturales de la afectividad, que pueden exigir una psicoterapia sistemática.

B. El pecado según los psicólogos

Si para santo Tomás el pecado aparece como el principal trastorno de la personalidad, otra es la perspectiva que se suele encontrar en los psicólogos contemporáneos.

Ya hemos visto cómo para Fromm «obrar contra las órdenes de Dios significa liberarse de la coerción, emerger de la existencia inconsciente de la vida prehumana para elevarse hacia el nivel humano. Obrar contra el mandamiento de la autoridad, cometer un pecado, es, en su aspecto positivo humano, el primer acto de libertad, es decir, el primer acto *humano*.»[1115]

---

reliquiis: ut patet de Magdalena, *Luc*. 7. Quandoque autem prius remittit culpam per gratiam operantem, et postea per gratiam cooperantem sucessive tollit peccati reliquias.»

[1115] E. FROMM, El *miedo a la libertad*, 51. Para justificar su posición, Fromm se ve obligado a abandonar su aparente racionalismo naturalista neoaristotélico, para apoyarse, como Hegel, en una nueva lógica y poner la contradicción como fondo de la realidad; cf. *L'arte di amare*, 79-80: «Desde Aristóteles el mundo occidental ha seguido los principios lógicos de la filosofía aristotélica. Esta lógica se basa sobre la ley de la identidad, que declara que A es A, sobre la ley de la contradicción (A no es no-A) y sobre la ley del tercero exluido (A no puede ser A *y* no-A, ni tampoco A o no-A). Aristóteles explica muy claramente su posición en la siguiente frase: "Es imposible para la misma cosa y al mismo tiempo pertenecer y no pertenecer a la misma cosa en el mismo modo; y cualquier otra distinción que podamos agregar para sostener objeciones dialécticas, dejemos que se agregue. Éste es, entonces, el más cierto de todos los principios..." [Fromm cita: ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro gamma, 1005 b 20] [...] En contraste con la lógica aristotélica está la que se puede llamar *lógica paradójica*, que presume que A y no-A no se excluyen mutuamente, como predicados de X. La lógica paradójica era predominante en el pensamiento chino e indio, en la psicología de Heráclito, y después de nuevo, bajo el nombre de

Ésta es una postura que no es sólo propia de Fromm, sino que es compartida por muchísimos importantes psicólogos, para los cuales la normalidad supone la ausencia del sentimiento de culpa. Otro ejemplo es el del psicólogo existencialista americano Rollo May, quien también toma pie del «mito» del pecado original como símbolo del individuo que se realiza autónomamente según un proyecto de vida personal:

> No es accidental que este mito clásico que retrata el nacimiento de la conciencia humana sea un mito de rebelión contra Dios. Bajo la «dictadura benévola» de Dios, Adán y Eva vivían en el Jardín del Edén en un estado de felicidad ingenua, prehumana, un contentamiento sin ansiedad, vergüenza o conflicto, y también, como el niño en sus primeros meses de vida, sin conciencia moral o individual. [...] *Cuestionaron* la autoridad (cuestionamiento proyectado en la serpiente) experimentaron la *conciencia moral* (tomando parte en el árbol del conocimiento del bien y del mal). El precio que pagaron por su rebelión contra la autoridad de Dios fue la vergüenza, la culpa, la ansiedad, el conflicto y la expulsión del estado infantil y dichoso del Edén. [...] ¿Pero qué ganaron al despedirse del Edén? Ganaron diferenciación de sí mismos como personas, los comienzos de una identidad, la posibilidad de la pasión y de la creatividad humana. Y en lugar de la dependencia infantil ingenua e irresponsable tuvieron entonces la posibilidad de amar *por elección*, relacionándose con los demás porque así lo deseaban, y por lo tanto haciéndolo de una manera responsable. El mito de Adán es, como decía Hegel, una «caída hacia arriba». Es, de hecho, el surgimiento de la conciencia humana.[1116]

El hombre se identifica con su yo, con su conciencia. La conciencia nace como «mala conciencia». El pecado es un modo de distinguir el propio yo del fondo

---

dialéctica, se transformó en la filosofía de Hegel y de Marx. El principio general de esta lógica paradójica ha sido claramente descrito por Lao-tzé: "Las palabras que son estrictamente verdaderas parecen paradójicas." Y por Chuang-tzú: "Lo que es uno es uno. Lo que no es uno, es también uno."» Esto termina llevando a Fromm al activismo; *ibidem*, 84-85: «En la historia moderna, el mismo principio está expresado en el pensamiento de Spinoza, Marx y Freud. En la filosofía de Spinoza el énfasis pasa de la verdadera fe a la verdadera conducta de vida. Marx declara el mismo principio diciendo: "Los filósofos han interpretado el mundo en modos diversos; la tarea es transformarlo." La lógica paradójica de Freud lo lleva al proceso de la terapia psicoanalítica, la cada vez más profunda experiencia de sí mismo. Desde el punto de vista de la lógica paradójica el énfasis no está en el pensamiento, sino en la acción. Esta tendencia tiene muchas consecuencias. Antes que nada, lleva a la *tolerancia* que encontramos en los desarrollos religiosos chinos e hindúes. Si el justo pensamiento no es la verdad fundamental, y no es la vía de la salvación, no hay motivo de combatir a los otros, cuyo pensamiento llegó a diversas fórmulas.» Sobre la mística del pensamiento de Fromm y de otros psicólogos hemos ya tratado en la Nota 3.

[1116] R. MAY, *La psicología y el dilema del hombre*, Paidós, Buenos Aires 1987, 178-179.

indiferenciado de Dios, que es el límite de nuestra existencia. Evidentemente, esta interpretación «positiva» del pecado no es sólo propia de Fromm o May, o en general de gran parte de los psicólogos, sino que, como queda en evidencia por la cita explícita, se encuentra ya en Hegel.[1117] Dice el filósofo alemán:

> El *bien* y el *mal* eran las diferencias determinadas del pensamiento que se presentaban. Por cuanto que su contraposición no se ha resuelto aún y se las representa como esencias del pensamiento, del que cada una de ellas es independiente para sí, tenemos que el hombre es el sí mismo [*Selbst*] carente de esencia y el terreno sintético de su existencia y de su lucha. Pero estas potencias universales pertenecen igualmente al sí mismo, o el sí mismo es su realidad.[1118]

Para usar la expresión de Nietzsche, no se trata simplemente de contraponerse a la ley por el pecado, sino de superar ambas, la ley y el pecado, el bien y el mal. Ponerse más allá del bien y del mal y llegar a identificarse con el principio creador. Ésta es la posición de Carl G. Jung, que se inspira claramente en este tipo de filosofía. El objetivo de la psicoterapia junguiana es que la persona llegue a la madurez, la «individuación», la completud1119. Esta individuación y completud se alcanza, también según el psicólogo suizo, a través de la «mala conciencia»: «la conciencia, y muy en particular la mala, utilizada con miras a alcanzar una más elevada autocrítica, puede ser un don

---

[1117] La explicación de estas actitudes la da el Angélico en textos como el siguiente (*Summa Theologiae* III q. 8 a. 7 in c): «Pertinet autem ad gubernatorem ut eos quos gubernat ad suum finem perducat. Finis autem diaboli est aversio rationalis creaturae a Deo: unde a principio hominem ab obedientia divini praecepti removere tentavit. Ipse autem aversio a Deo habet rationem finis inquantum apetitur sub specie libertatis: secundum illud *Ierem*. 2: *A saeculo confregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, Non serviam*. Inquantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regime et gubernatione cadunt.» Esto explica que de la afirmación incondicionada de la libertad individual se pase, en autores como Freud y Jung, a la negación de la libertad y al sometimiento a un destino infernal.

[1118] G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, C, CC, VII, C, 3, ; trad. esp. (con alguna corrección nuestra) Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993; E. Pavesi ha notado la importancia de este mismo párrafo en relación con la psicología; cf. «Considerazioni storiche sulla crisi morale contemporanea», Testo modificato della conferenza tenuta su invito del Centro di Bioetica «G. Moscati», 30.11.2002 (ignoramos si fue publicada).

[1119] Cf. E. PAVESI, «Psicoanalisi e religione», 50-51: «La ricerca della perfezione, come tentativo di realizzare un ideale particolare, sarebbe necessariamente unilaterale in quanto comporterebbe la repressione di altri contenuti archetipici; più ci si avvicina alla "perfezione" maggiore sarebbe la rimozione, più intenso sarebbe il contrasto fra la coscienza e "l'ombra" e quindi il conflitto interiore. Per Carl Gustav Jung, invece, l'uomo dovrebbe ricercare la completezza, cioè cercare di assimilare alla coscienza tutti i contenuti dell'inconscio.»

divino, una verdadera gracia.»1120 El progreso está en superar el arrepentimiento, endurecerse en la mala conciencia, con todas sus consecuencias, como lo hace el protestante, que carece del sacramento de la confesión.1121 Este endurecimiento, que supone una etapa de fuerte desgarramiento interior,1122 llevado exitosamente hasta el final produce la «experiencia religiosa inmediata». Esta crisis interior se puede manifestar como una neurosis. De allí la valoración positiva de la neurosis, al menos de esta neurosis, porque es propia de individuos superiores a la masa, y es como el sufrimiento del parto de una personalidad nueva. Como en Nietzsche, el hombre más rico es el más lleno de contradicciones.

Esa «experiencia inmediata», a la que se llegaría al final, es la experiencia del *Selbst*, pues la psique se unifica en todos sus aspectos, buenos y malos, que antes se encontraban escindidos.[1123] El inconsciente es en Jung, en útlimo análisis, el mal o lo demoníaco, como ya vimos. Todos tendríamos esto en el fondo. Quienes parecen buenos son los que más mal tendrían encerrado en el inconsciente. Los que lo hacen conciente, liberan su peligrosidad.

[1120] Cf. C. G. JUNG, *Psicología y religión*, 82.

[1121] *Ibidem*: «El protestante está entregado a Dios sólo. No hay para él ni confesión ni absolución, ni posibilidad alguna de cumplir una obra de divina expiación. Tendrá que digerir solo sus pecados, y no confía demasiado en la gracia divina que, por falta de ritual adecuado, se ha vuelto inaccesible. A esta situación se debe el que la conciencia protestante se haya tornado alerta convirtiéndose en una mala conciencia que reúne las desagradables propiedades de una enfermedad perniciosa y que pone a los hombres en estado de malestar. Pero en virtud de ello el protestante disfruta de la oportunidad única de concienzializar el pecado hasta un grado apenas accesible a la mentalidad católica, que siempre tiene a su alcance la confesión y la absolución que habrá de equilibrar un exceso de tensión, que puede continuar aguzando su conciencia. [...] Al protestante que sobrevive a la completa pérdida de su Iglesia y se conserva empero, protestante, es decir, hombre ante Dios, desamparado y desprotegido por muros de comunidades, bríndasele la posibilidad espiritual de alcanzar la experiencia religiosa inmediata.»

[1122] *Ibidem*, 75: «En mi profesión he tratado con individuos con esa experiencia inmediata que, o no querían someterse a la decisión de la autoridad eclesiástica, o no podían hacerlo. Debí acompañarles a través de sus crisis y violentos conflictos, a través del miedo a la locura, de desequilibrios y de depresiones a un tiempo desesperadas, grotescas y horribles [...].»

[1123] Cf C. G. JUNG, *Tipos psicológicos*, 564: «De ahí que yo establezca una distinción entre el *yo* y el *sí-mismo*, por cuanto el yo es sólo el sujeto de mi consciencia, pero el sí-mismo es el sujeto de mi psique entera, también, por tanto, de mi psique inconsciente.»

Es por eso que no hay acciones humanas absolutamente buenas; detrás de todas ellas es posible encontrar la motivación inconsciente, mala, o aun más, diabólica.[1124] «Claro que se debería evitar el pecado y a veces se puede, pero se vuelve a caer en el mismo momento siguiente, como enseña la experiencia. Sólo los inconscientes e ingenuos pueden imaginar que perseveran en un estado duradero de bondad moral. Como la mayoría padece esta falta de autocrítica, lo normal es el autoengaño. Una conciencia más desarrollada saca a luz el conflicto moral latente o agudiza las oposiciones y contradicciones ya concientes.»[1125]

Hay que superar la *moralidad* (*Moralität*) para llegar a la *eticidad* (*Sittlichkeit*). Estos conceptos, tomados de Hegel, expresan también la idea nietzscheana de la superación del bien y del mal.[1126] La experiencia «numinosa» es el resultado de esta

---

[1124] Cf. C. G. JUNG, «La conciencia moral desde el punto de vista psicológico», en AA.VV., *La conciencia moral*, Revista de Occidente, Madrid 1961, 264: «Nadie puede garantizar que sólo me mueven razones nobles. A veces uno sabe demasiado de sí mismo, como para poder fingir que es bueno al cien por cien y no egoísta hasta los huesos. En nuestras acciones presuntamente mejores siempre está tras de nosotros el demonio que nos toca paternalmente el hombro y nos susurra: "lo has hecho muy bien".» En fin, tomémoslo como una confesión. Cf., por otro lado, el siguiente pasaje de una carta de Freud a Jung: «Me entero con una sonrisa del *lapsus* de mi pluma. Las mejores intenciones quedan siempre desbaratadas frente a esas pequeñas tretas demoníacas de Satanás, que hay que aceptar como de quien vienen» (carta a C. G. Jung, Viena, 25-1-1909).

[1125] *Ibidem*, 269. Cf. también C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, 132: «En este caso lo mejor es acordarse de san Pablo y de la escisión de la conciencia; san Pablo, de una parte, se siente a sí mismo como apóstol llamado e iluminado directamente por Dios; de otra, se siente como hombre pecador, que no es capaz de escapar al "aguijón en la carne" ni al ángel satánico que lo atormenta. Esto significa que aun el hombre iluminado sigue siendo el que es, y que jamás pasa de ser un yo limitado frente a aquel que en él habita [...].»

[1126] Cf. C. G. JUNG, «La conciencia moral desde el punto de vista psicológico», 280: «Por eso la conciencia moral significa en primer lugar y en la mayoría de los casos individuales la reacción a un real o sólo presunto apartarse del código de las costumbres y corresponde en gran parte al terror primitivo ante lo insólito, desacostumbrado y, por lo tanto, no "moral". Como este comportamiento es, por así decirlo, instintivo o en el mejor de los casos sólo parcialmente reflejo, es, desde luego, moral, pero no puede pretender ninguna validez *ética*. Sólo merece esta última calificación cuando es consecuencia de la reflexión [...]. Esto sólo es posible cuando surge una duda de principios entre dos posibles modos morales de conducta [...]. En este caso el código de las costumbres es invocado en vano y el entendimiento que juzga cae en la situación del asno de Buridán entre los dos haces de heno. Aquí sólo puede decidir la fuerza creadora del *ethos* que

superación de la moralidad por la cooperación de lo conciente, que Jung identifica con la razón, y lo inconsciente, que Jung identifica tanto con la gracia como con el mal, lo irracional. ¿Qué significa esto último? Que el fin del «proceso de individuación» se alcanza cuando se descubre que el bien y el mal se hallan escindidos sólo al nivel de la conciencia, pero que son un mismo principio en el fondo de la realidad. Esto es lo que hay que hacer conciente.[1127]

Dios, que en el cristianismo es considerado como el *summum bonum*, incapaz de poseer en sí ningún rasgo de maldad, tiene que reapropiarse de su maldad constitutiva, a través de la conciencia humana. «La creencia de que Dios es el *summum bonum* es imposible para una consciencia que reflexione».[1128] La religión cristiana escindiría, defensivamente la realidad divina. Dios es bueno; malo es el demonio, que es enemigo de Dios.[1129] Toda la economía sacramental es, según Jung, un conjunto de mecanismos

---

es expresión de todo hombre. Como todas las capacidades creadoras del hombre, también el *ethos* fluye empíricamente de dos fuentes: de la conciencia racional, por una parte, y del inconsciente irracional, por otra. El *ethos* es un caso especial de lo que nosotros llamamos *función trascendente*, a saber, una cooperación y diálogo de los factores concientes e inconscientes, dicho en términos religiosos: de la *razón* y de la *gracia*.»

[1127] Cf. E. PAVESI, «Psicoanalisi e religione», 52: «Se non è possibile definire il male e il bene in termini assoluti e si attribuisce un valore positivo allo sviluppo dinamico, risulta che il "male" non è meno indispensabile del "bene" per il processo dialettico, e il "vero male" sarebbe costituito piuttosto da tutto ciò che ostacola il processo. Carl Gustav Jung conferisce una connotazione quasi mistica a questa dialettica, introducendo concetti quali "*coincidentia oppositorum*" e "*mysterium coniunctionis*". Bene e male, come del resto tutte le altre coppie di opposti, si unirebbero nella sintesi, dove si attuerebbe la *coincidentia oppositorum*. Tale conciliazione, inesplicabile razionalmente e "misteriosa", costituirebbe appunto il *mysterium coniunctionis*.»

[1128] C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, 74. Cf. C. G. JUNG, «La conciencia moral desde el punto de vista psicológico», 272: «Esto se ve también en otro sentido, por ejemplo, en las denominaciones simbólicas de Cristo como Lucifer, león cuervo (o *nyktikorax*), serpiente, hijo de Dios, etc., nombres que tiene en común con Satanás, o en la idea de que el bondadoso Dios-Padre del cristianismo es tan cruel, que necesita el inhumano sacrificio de su hijo para reconciliarse con la humanidad, o en el hecho de atribuir al *summum bonum*, la tendencia a dejar caer en la tentación al hombre inferior y desvalido, para después entregarlo a la condenación eterna si no logra a tiempo granjearse el beneplácito divino.»

[1129] Todo lo dicho se encuentra explícitamente en Hegel. En particular, sobre ésta última idea, ver la continuación del texto de la *Fenomenología del Espíritu*, que citamos pocas líneas más arriba -el parágrafo trata justamente sobre el demonio como hijo de Dios y de la humillación de Dios que se

de defensa estructurado para evitar la toma de conciencia, la «experiencia inmediata» de la maldad del fondo de lo real -pues Dios, la psique y la realidad no son en Jung sino la misma cosa-. Aquello sería útil para los constitutivamente débiles, y por ello, dice Jung, «si el paciente es un católico practicante, aconséjole sin excepción, que se confiese y comulgue para resguardarse contra la experiencia inmediata, acaso superior a sus fuerzas.»[1130] Pero la auténtica «curación», para la que no todos están preparados, consistiría en colocarse «más allá del bien y del mal», a través de la aceptación del mal ontológico.

Pero ya en el mismo S. Freud aparece esta idea del pecado como ontológicamente necesario.[1131] En particular, Freud se interesa por el pecado original y, a diferencia de Fromm o May, no lo considera sólo como una parábola de la liberación de cada individuo, sino como un hecho histórico que está en el origen del malestar universal que aqueja al género humano.

---

descubre envuelto en el mal, sentido último del «hacer conciente lo inconciente» que pretende el psicoanálisis-: «Así, pues, según este momento, acaece que, como el mal no es sino el ir dentro de sí mismo del ser ahí mismo del espíritu, a la inversa, el bien entra en la realidad y se manifiesta como una autoconciencia que es allí. Lo que en el espíritu puramente pensado se esboza solamente en general como el devenir *otro* de la esencia divina se acerca aquí a su realización para ella en la voluntaria humillación de la esencia divina, que renuncia a su abstracción y a su irrealidad. Por lo que se refiere al otro lado, el mal, la representación lo toma como un acaecer extraño a la esencia divina; captar el mal en esta esencia misma *como su cólera* es el supremo, el más duro esfuerzo que se impone la representación en su lucha consigo misma, esfuerzo que, al carecer de concepto, permanece infructuoso.» [G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, C, CC, VII, C, 3, [illegible]

[1130] C. G. JUNG, *Psicología y religión*, 76.

[1131] L. J. ELDERS, «El ascendiente de categorías filosóficas sobre la expresión de la fe», en *Hombre, naturaleza y cultura*, EDUCA, Buenos Aires 1998, 168: «La filosofía alemana elaboró la teoría de la culpa ontológica: el pecado, si es reconocido del todo, no tiene importancia; importante, al contrario, es la alienación ontológica. Nietzsche acogió esta manera de pensar e influyó sobre Freud, que elaboró su propia teoría del sentido de culpa (parricidio; escisión del yo en el super-yo y el yo). La tesis de Heidegger es la siguiente: el hombre ya no sabe cuál es su verdadero sitio (*Unheimlichkeit*). Ha sido proyectado en el mundo; debe volver al Ser. Su finitud es la causa de su culpabilidad. Cuando el hombre reconoce su culpa ontológica, llega a ser libre.» (Cf. del mismo autor *Le sentiment de culpabilité d'après la psychologie, la littérature et la philosophie modernes*, en *Nova et Vetera*, (1984) 271-297).

Es en *Totem y tabú*, obra que signa el giro evidente del interés de Freud hacia los temas de la religión y la cultura, donde el creador del psicoanálisis intenta explicar el origen del conflicto moral que se encuentra en el fondo de toda neurosis[1132]; y no sólo, sino de explicar la atracción del cristianismo como remedio de redención, el papel de los sacramentos y de Cristo. El *totem* es el objeto religioso. El *tabú*, la prohibición moral. Como Nietzsche, Freud considera nuestra sociedad descristianizada. Pero, si el totem tiene hoy menos influjo, el tabú, la moralidad nacida del cristianismo, se mantiene, causando la neurosis.

El origen del totem y del tabú sería un crimen original. Al inicio de los tiempos el padre del clan humano acaparaba para sí todas las mujeres. Los hijos varones conspiraron contra él, lo mataron, lo comieron y se apoderaron de las mujeres. Aquejados luego por la culpa, brotada de los sentimientos ambivalentes hacia el padre, al que odiaban pero también admiraban, lo representan inicialmente a través de un animal, al que veneran como una divinidad. Pero no pueden evitar la «fatalidad de la ambivalencia», y por eso en ocasiones especiales repiten el crimen, sacrificando al animal y comiéndoselo (signo de identificación con la divinidad). Lo «reprimido», el crimen contra el padre, tiende al retorno, y por eso, poco a poco, la divinidad recobra rasgos humanos, hasta llegar al Dios del pueblo judío. La conclusión, muy conocida, es la siguiente:

> En el mito cristiano, el pecado original del hombre es indudablemente un pecado contra Dios Padre. Y bien; si Cristo redime a los hombres de la carga del pecado original sacrificando su propia vida, nos constriñe a inferir que el pecado fue un asesinato. Según la Ley del Talión, de profunda raigambre en el sentir humano, un asesinato sólo puede ser expiado por el sacrificio de otra vida; el autosacrificio remite a una culpa de sangre. Y si ese sacrificio de la propia vida produce la reconciliación con Dios Padre, el crimen así expiado no puede haber sido otro que el parricidio.

[1132] Cf. S. FREUD, «El malestar en la cultura», 134: «Según hemos aprendido, los síntomas de las neurosis son esencialmente satisfacciones sustitutivas de deseos sexuales incumplidos. En el curso del trabajo analítico nos hemos enterado, para nuestra sorpresa, de que acaso toda neurosis esconde un monto de sentimiento de culpa inconsciente, que a su vez consolida los síntomas por su aplicación en el castigo. Entonces nos tienta formular este enunciado: Cuando una aspiración pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpa.»

> Así, en la doctrina cristiana la humanidad se confiesa con el menor fingimiento la hazaña culposa del tiempo primordial; y lo hace porque en la muerte sacrificial de un hijo ha hallado la más generosa expiación de aquélla. La reconciliación con el Padre es ahora tanto más radical porque de manera simultánea a ese sacrificio se produce la total renuncia a la mujer, por cuya causa uno se había sublevado contra el padre. Pero en este punto la fatalidad de la ambivalencia reclama sus derechos. En el acto mismo de ofrecer al padre la mayor expiación posible, el hijo alcanza también la meta de sus deseos contra el padre. Él mismo deviene dios junto al padre, en verdad en lugar de él. La religión del hijo releva a la religión del padre. Como signo de esta sustitución, el antiguo banquete totémico es reanimado como comunión; en ella, la banda de hermanos consume ahora la carne y la sangre del hijo, ya no del padre, se santifica por ese consumo, y se identifica con aquél. Nuestra mirada persigue a lo largo de las épocas la identidad del banquete totémico con el sacrificio del animal, el sacrificio humano teantrópico y la eucaristía cristiana, y en todas esas ceremonias solemnes discierne el efecto continuado de aquel crimen que tanto agobió a los hombres y del cual, empero, no podían menos que estar orgullosos. Ahora bien, la comunión cristiana es en el fondo una nueva eliminación del padre, una repetición del crimen que debía expiarse.[1133]

Ésta no es sólo una divagación mental de Freud, sino que toca muy profundamente el núcleo del psicoanálisis como actividad, y sus teorías -éste sería, por ejemplo, el origen del complejo de Edipo-.[1134] Evidentemente, Freud relee los datos del cristianismo, presentes en la cultura europea, pero sin la fe, no a partir de la ley del amor, que él rechaza apasionadamente, sino de la ley del Talión. Lo característico del neurótico es para Freud su «riqueza interior», es decir que toma con igual o más seriedad su vida interior que la acción exterior.[1135] Pero «en el inicio fue la acción», como decía Goethe cambiando el prólogo del Evangelio de san Juan.[1136] La «acción» es la acción mala, la rebelión contra Dios Padre. La actividad del psicoanálisis es la de traer esto a la conciencia. Dice Andereggen que «es sobre todo el tema del pecado original, que el Aquinate trata en las cuestiones 82 y 83, el que está en el centro de la atención de Freud, e inconscientemente, se lo quiera admitir o no, en el núcleo de toda la actividad

---

[1133] S. FREUD, «Totem y tabú. Algunas concordancias entre la vida de los salvajes y de los neuróticos» (1913), en *Obras completas*, vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires 1994, 155-156.
[1134] *Ibidem*, 158: «En el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de la religión, la eticidad, sociedad y arte, y ello en plena armonía con la comprobación del psicoanálisis de que este complejo constituye el núcleo de todas las neurosis, hasta donde hoy ha podido penetrarlas nuestro entendimiento.»
[1135] *Ibidem*, 160-161.
[1136] *Ibidem*, 162.

psicológica contemporánea que está configurada según la actitud freudiana. En efecto, el psicoanálisis de Freud, como método y técnica, es intrínsecamente solidario de su intento fundamental de hacer conciente del modo más pleno la rebelión del hombre contra Dios Padre, radicada en la estructura inconsciente de sus vicios y pasiones no restauradas por el influjo de la gracia. Para Freud, como para Nietzsche, que es su fuente secreta de pensamiento, el hombre se hace verdaderamente lo que es en su oposición consciente contra Dios y en la pretención de ocupar su lugar.»[1137]

El fondo de verdad «histórica» del cristianismo sería la rebelión contra el padre, pero ésta se manifestaría en modo mítico y velado -Hegel diría al nivel de la representación, sin llegar al concepto-. El valor del cristianismo, su carácter de verdadero progreso respecto del judaísmo, sería la admisión de haber matado a Dios, pero su defecto sería el haberlo encubierto en una trama delirante que limitó sus resultados «terapéuticos», como dice en su última obra, «Moisés y la religión monoteísta».

> Fue un tal Saulo, de Tarso, llamado Pablo como ciudadano romano, aquel en cuyo espíritu irrumpió por primera vez el discernimiento: «Somos tan desdichados porque hemos dado muerte a Dios-padre.» Y es de todo punto inteligible que no pudiera aprehender este fragmento de verdad fuera del disfraz delirante de estas albricias: «Estamos redimidos de toda culpa desde que uno de nosotros ha sacrificado la vida para expiar nuestros pecados». En esta formulación no se mencionaba, desde luego, el asesinato de Dios, pero un crimen que tenía que ser expiado por un sacrificio de muerte sólo podía haber sido un asesinato. Y la mediación entre el delirio y la verdad histórico-vivencial produjo la seguridad de que la víctima tuvo que ser Hijo de Dios.[1138]
>
> Sólo una parte del pueblo judío aceptó la nueva doctrina. Los que se rehusaron se llaman todavía hoy judíos. Por esa división se segregaron de los demás todavía más tajantemente que antes. Tuvieron que oír de la nueva comunidad religiosa, que además de judíos incluyó a egipcios, griegos, sirios, romanos y, por último, también a germanos, el reproche de haber dado muerte a Dios. Explicitado, ese reproche rezaría: «No quieren tener por cierto que ellos han dado muerte a Dios, mientras que nosotros lo admitimos y hemos sido purificados de esa culpa». Y entonces uno intelige fácilmente cuánta verdad se esconde tras ese reproche. Sería asunto de una indagación particular averiguar por qué les fue imposible a los judíos acompañar el progreso contenido, a pesar de toda su desfiguración, en la confesión del asesinato de Dios.[1139]

[1137] I. ANDEREGGEN, «Santo Tomás de Aquino, psicólogo», 63.

[1138] S. FREUD, «Moisés y la religión monoteísta» (1939), en *Obras completas*, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires 1994, 130.

[1139] *Ibidem*, 131.

El psicoanálisis trataría de ir más allá del cristianismo, descubriendo a la conciencia esta verdad esencial escondida en lo profundo del corazón, la muerte de Dios.

Es evidente, pues, que en todos estos autores la conexión entre pecado y «enfermedad del alma» o neurosis es centralísima. Con mayor o menor profundidad en el aspecto teológico del tema y bajo la inspiración transvalorativa de Nietzsche, e incluso de la dialéctica hegeliana, todos ellos constatan el legamen entre conciencia de culpa y neurosis, así como, en la raíz, la problemática del pecado original. Es claro, pues, que no se quedan al nivel del fenómeno, sino que hacen una verdadera interpretación teórica y quieren dar una solución radical y total al tema. Es por eso que una respuesta cristiana a estos autores, en última instancia, no puede sino ponerse a nivel teológico.

II. Principios fundamentales de la dinámica de la personalidad viciosa

Una vez ya presentadas las distintas formas de *aegritudo animae* y su relación con la enfermedad corporal y con el pecado, pasamos ahora a analizar las principales causas y efectos de estos desórdenes en modo general, en lo que es común a todos ellos. Trataremos así: del amor desordenado de sí, que es la causa principal de los trastornos del alma; de la constitución de un falso fin último y de la distorsión cognitiva que son sus principales efectos, a partir de los cuales se sigue un desorden en toda la estructura del carácter. Intentaremos mostrar, además, la conexión dinámica de los vicios, y la coincidencia de la interpretación tomasiana con la de algunas corrientes de psicología contemporánea.

1. El egoísmo

A. Egocentrismo, narcisismo, amor desordenado de sí

Según diversos psicólogos contemporáneos -en particular Alfred Adler y sus discípulos- el egocentrismo es el núcleo central de la mayoría de los trastornos de carácter, en particular del «carácter neurótico». Dice, por ejemplo, Allers: «Hay un manifiesto *egocentrismo*, enmascarado con más o menos habilidad, que viene a ser otro rasgo esencial de los caracteres neuróticos. Como al hombre que con la mano tiene ante sus ojos un espejo y mira de hito en hito sus facciones, se le cierra el panorama al mundo, así el neurótico no tiene la posibilidad de ver nada más que a sí mismo; es,

digámoslo así, necesariamente ciego para el mundo, sus exigencias y sus valores.»[1140] También Josef Pieper recuerda las teorías de la caracterología adleriana que vinculan la neurosis con el egocentrismo:

> El rasgo capital que sirve de denominador común a los más diversos tipos de neurosis parece ser un «ego-centrismo» dominado por la angustia, una voluntad de seguridad que se encierra exclusivamente en sí misma, una incapacidad para "abandonarse" que ni por un solo instante cesa de ser el centro de su propia mirada; en suma: esa especie de amor a la propia vida que cabalmente conduce a la pérdida de ella. No deja de ser sintomática la circunstancia, en modo alguno casual, de que los actuales caracterólogos hayan recurrido más de una vez en forma explícita al adagio: «El que ama su vida, la perderá». Porque fuera de su inmediata significación religiosa, este adagio constituye la más literal expresión del dato que la caracterología y la psiquiatría han sabido constatar: «El riesgo a que se expone el yo es tanto más grave cuanto mayor la solicitud con que se busca su protección».[1141]

Con una terminología más confusa, los psicoanalistas hablan de «narcisismo». En realidad, como casi siempre en el psicoanálisis, este término encierra ambigüedades: en primer lugar, porque designa no sólo una actitud negativa (el egoísmo) sino también algo normal como el amor de sí -el yo es el reservorio de la libido que luego se deposita en los «objetos»- y un momento normal en el desarrollo psíquico; en segundo lugar, porque parece referirse principalmente al amor sexual (perverso) de sí.[1142] Por eso dice Adler, criticando a Freud:

[1140] R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 312. Según el holandés Gerard Van den Aardweg, un trastorno como la homosexualidad sería también un desorden neurótico, y en su centro estaría, además de un complejo de inferioridad ante la propia condición sexual, un fuerte egocentrismo; cf. G. J. M. VAN DEN AARDWEG, *The Battle for Normality*, Ignatius Press, San Francisco 1997, 62-63: «The term *neurotic* describes such relationships well. It suggests the ego-centeredness of the relationship; the *attention-seeking* instead of loving; the continuous tensions, generally stemming from the recurrent complaint.»

[1141] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 208. La cita es del adleriano F. KÜNKEL, *Neurasthenie und Hysterie*; *Handbuch der Individualpsychologie*, E. Wexberg (ed.), Munich, 1926, 500.

[1142] Cf. P.-L. ASSOUN, *Psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, 424-425: «Il s'agit donc, de la introdution *du* narcisisme -concept élaboré par la sexologie allemande (le terme fut inventé par P. Näcke en 1889)- dans la psychanalyse. Le narcissisme, allusion au mythe grec de Narcisse notamment évoqué par Ovide (*Métamorphoses*, chap. 3), désignait, à l'époque où Freud s'en empare, une perversion par laquelle le sujet "traite son corps propre comme un objet sexuel". Restituée dans le contexte de la psychosexualité et de la libido, la notion doit être élargie et spécifiée: on retrouve en effet des "traits de comportement narcissique" dans des contextes variés (notamment l'homosexualité), au point qu'il y a lieu de lui faire une place "dans

> Freud anunció su concepto de narcisismo durante un período en que la Psicología Individual señalaba agudamente el aspecto egocéntrico del neurótico. Es una cuestión de terminología. Si entiendo por narcisismo solamente el amor sexual a sí mismo, entonces el narcisismo no es más que una de las miles de variantes del amor propio. Cuando el amor propio sexual aparece, es solamente una de las muchas manifestaciones de una persona que sólo piensa en sí misma. [...] Puesto que el curso natural no es así, no podemos considerar el fenómeno del narcisismo como una componente o una fase innata en la evolución. Lo consideramos como una fase secundaria que se presenta cuando una persona ha excluido las relaciones sociales que se sobreentienden y se dan naturalmente, o cuando nunca las ha encontrado. [...] Si uno expande enormemente el concepto del narcisista, como en el psicoanálisis, no se manifiesta otra cosa más que el tipo de la persona egocéntrica, que nosotros hemos descrito extensamente.[1143]

Freud, además, no termina de ver la diferencia entre el amor egoísta de sí y el amor recto de sí, pues en ambos al amar el objeto uno se ama en el fondo a sí mismo, y por lo tanto no llega tampoco a entender que el amor del otro como a uno mismo no es una simple extensión narcisista de amor propio, sino un verdadero amor del otro, pues el otro termina siendo también «objeto» de la libido, quedando reducido a término de un amor de concupiscencia.[1144] Es verdad que, como hemos visto, según Aristóteles -a quien Freud leyó- y santo Tomás uno ama a alguien porque en cierto modo forma una unidad con él, y en este sentido cuando amo al amigo me amo a mí mismo. Pero esto no quiere decir que no lo ame realmente a él, y que éste sea sólo un instrumento a través del que me amo únicamente a mí mismo. Freud no termina de ver los límites entre las distintas formas de amor -especialmente entre el amor de concupiscencia y el amor de amistad-, y en qué sentido se ama uno a sí mismo al amar al otro. Amamos al amigo como a otro «yo». Esto implica amarlo como persona, por lo tanto independiente de mí. Como dice Fromm, «no debemos confundir el narcisismo con el amor a sí mismo [...]. En la filosofía escolástica... y, de hecho, si no en todos los autores, sí en general en toda la historia de la filosofía, vemos un clarísimo entendimiento de que el narcisismo,

---

l'évolution sexuelle normale de l'homme". C'est ce pas que franchit la psychanalyse: thèse d'un narcissisme primaire et normal". Il y aurait lieu de postuler un investissement de la libido sur le moi (*Ichlibido*) qui serait ensuite dérivé vers les "objets" (*Objektlibido*).»

[1143] A. ADLER, *Superioridad e interés social*, Fondo de Cultura Económica, México 1968, 183.

[1144] Cf. P.-L. ASSOUN, *Psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, 428: «On comprend que Narcisse en fournisse électivement l'emblème: soit un "amour-propre" -au sens strict du terme. A travers l'objet, le sujet s'aimerait foncièrement.»

o egoísmo, es completamente diferente del amor a sí mismo.»[1145] Finalmente, como hemos ya explicado, el fundador del psicoanálisis no entiende la posibilidad de amar a Dios más que a sí mismo, lo que escapa totalmente a cualquier forma de narcisismo.

Este egocentrismo o narcicismo del que tratan los psicólogos coincide con lo que santo Tomás llama el «amor desordenado de sí». Es el desorden de la *filautía*, del que hablaban los griegos, y que se suele traducir como «egoísmo».[1146] Según el *Doctor Humanitatis*, el amor desordenado de sí está en la base de todo acto de pecado y por lo tanto en la raíz de la formación de los vicios.

> La causa propia y *per se* del pecado se debe considerar por parte de la conversión al bien transitorio. Porque todo acto de pecado procede del amor desordenado de algún bien temporal. Pero que alguien desee desordenadamente algún bien temporal procede de que se ama desordenadamente a sí mismo, pues amar a alguien es querer para él un bien. Por lo tanto, es evidente que el amor desordenado de sí es la causa de todo pecado.[1147]

Santo Tomás, siguiendo a san Juan, distingue tres tipos fundamentales de egoísmo: la *concupiscencia de la carne*, la *concupiscencia de* los ojos y la *soberbia de la vida*.[1148]

[1145] E. Fromm, El *arte de escuchar*, Altaya, Barcelona 1999, 194. Cf. P. A. F. Bednarski, «Dal narcizismo all'amore cristiano di se stesso», *Agape*, 20 (1978) 244-250.

[1146] Cf. *In IX Ethicorum*, l. VIII, n. 1863-1864. La *filautía*, considerada como vicio, se encuentra también en los Padres orientales; cf. J.-C., Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 151-152: «La philautie (□□□□□ί□) est considérée par beaucoup de Pères comme la source de tous les maux de l'âme, la mêre de toutes les passions, et en premier lieu des trois passions génériques dont toutes les autres sont dérivées: gastrimargie, philargyrie et cénodoxie. "C'est elle incontestablement, écrit saint Maxime, qui engendre la folie des trois pensées prèmieres et fondamentales." / Il est une forme de philautie virtueuse, qui appartient à la nature de l'homme, que recommende le Christ dans le cadre du premier commandement: "Tu aimerais ton prochain *comme toi même*" (Mt 19, 19; 22, 39. Lc 10, 27), et qui consiste à s'aimer soi-même comme créature à l'image de Dieu et donc à s'aimer en Dieu et à aimer Dieu en soi. La philautie-passion est une perversion de cette philautie vertueuse et consiste au contraire dans l' amour-propre au sens premier et non édulcoré de ce terme, c'est-à-dire dans l'amour égoïste de soi, dans l'amour du moi déchu, détourné vers le monde sensible, menant dès lors une vie charnelle et non plus spirituelle.»

[1147] *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 4 in c.

[1148] Cf. C. Fabro, «Presentazione» a I. A. Caruso, *Psicanalisi e sintesi dell'esistenza*, Marietti, Tornino 1953, XI: «Se reencuentra de este modo, contra toda espectativa, el ideal clásico de la ascética cristiana, según una feliz insinuación de H. Schulz-Hencke, citada por Caruso. En efecto, en el trasfondo de la dinámica neurótica están, como factores dinámicos, los campos de la

> Como ya se dijo, el amor desordenado de sí es la causa de todos los pecados. Pero en el amor de sí está incluido el apetito desordenado de un bien, pues cada uno quiere el bien para quien ama. Por eso el amor desordenado de un bien es la causa de todos los pecados. El bien es objeto del apetito sensitivo, en el que están las pasiones del alma -que son la causa del pecado-, de dos modos: de un modo, absolutamente, según que es objeto del concupiscible; de otro modo, según la razón de arduo, en cuanto es objeto del irascible, como antes dijimos.
>
> Pero hay una doble concupiscencia, como antes se explicó. Una natural, que es de las cosas que sustentan la naturaleza corporal, ya para la conservación del individuo, como el alimento la comida y cosas semejantes, ya para la conservación de la especie, como lo venéreo. Y el apetito desordenado de estas cosas se llama *concupiscencia de la carne*. Otra es la concupiscencia psíquica [*animalis*], es decir de lo que no es necesario para el sustento y deleite de la carne, pero que es deleitable según la aprehensión de la imaginación, o de algún conocimiento de este tipo; como son las riquezas, la elegancia de los vestidos, etc. Y esta concupiscencia psíquica se llama *concupiscencia de los ojos*. [...] El apetito desordenado del bien arduo corresponde a la *soberbia de la vida*: pues la soberbia es el apetito desordenado de la propia excelencia, como luego diremos.
>
> Y así es evidente que a estas tres se pueden reducir todas las pasiones, que son la causa de los pecados. Pues a las dos primeras se reducen todas las pasiones del concupiscible y a la tercera, las del irascible, que a su vez no se divide en dos, porque todas las pasiones del irascible se conforman a la concupiscencia psíquica.[1149]

En síntesis: la concupiscencia de la carne corresponde al amor desordenado del gozo corporal, y se refiere a los bienes necesarios para la subsistencia del individuo o de la especie. Son las «concupiscencias naturales». La de los ojos, se refiere en cambio a las «concupiscencias animales» o «psíquicas», es decir lo que es apetecible, no porque produzca inmediatamente un gozo según los sentidos exteriores, sino según los internos, como la imaginación o la memoria. Aparece aquí de nuevo la expresión «animal» -como antes al hablar de *aegritudo animalis*, o de *passio animalis*- empleada especialmente para referirse al conocimiento y afectividad según los sentidos interiores y la razón, que parece corresponder al uso que generalmente se hace hoy del término «psíquico». Hemos dicho, en el Capítulo 2, que esta concupiscencia puede ser «infinita». Santo Tomás pone como ejemplo de bienes así apetecidos las riquezas y los

---

experiencia de vida afectivos de la *tendencia a hacerse valer*, de la *tendencia a la posesión*, y de la *tendencia sexual* -que son las tres concupiscencias mencionadas por S. Juan como soberbia de la vida, concupiscencia de los ojos y concupiscencia de la carne (1 Jn 2, 16) a las cuales han sido y son opuestos todavía en la vida católica los tres votos religiosos de obediencia, pobreza y castidad (p. 151).»

[1149] *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 5 in c.

vestidos suntuosos. En tercer lugar, está el amor desordenado del bien arduo, que corresponde también al apetito «psíquico» -pues depende de la aprehensión de la cogitativa-, que se llama *soberbia de la vida*, porque la excelencia es un bien arduo, como también la gloria, los honores o el poder.

Santo Tomás no reduce ciertamente todos los pecados a pecados pasionales. Se puede pecar también por «malicia», es decir por una inclinación interior habitual electiva.[1150] Pero el pecado de malicia no suele ser instantáneo, sino que se llega a él luego de muchos pecados «pasionales». Por otro lado, este amor desordenado de sí está también en el fondo del pecado de malicia y más asentado por la elección deliberada. Como veremos, especialmente la soberbia es la forma de egoísmo que ocupa un rol estructurante en el carácter vicioso, según santo Tomás, en asombrosa coincidencia con cuanto afirma Alfred Adler respecto del carácter neurótico.

B. El odio de sí mismo

La triple concupiscencia constituye tres formas de amor de sí mismo que, vistas desde otro punto de vista, son un odio de sí en lo que uno tiene de más original: su *mens*. Estos tres amores sujetan a la persona, limitan su crecimiento y deforman su carácter. Como dice Fromm: «*Egoísmo y amor a sí mismo, más que ser lo mismo, son opuestos*. El egoísta no se ama demasiado, sino demasiado poco; en realidad se odia. [...] Freud sostiene que el egoísta es un narcisista, que ha concentrado sobre sí mismo toda capacidad de amor. *Es verdad que los egoístas son incapaces de amar a los otros, pero son también incapaces de amarse a sí mismos*.»[1151] Es posible amarse desordenadamente, aunque tal amor desordenado sea más odiarse que amarse[1152]:

[1150] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 78; *Super ad Romanos*, c. I, l. VIII, n. 157: «*malitia*, quae est habitus vitiosus, virtuti oppositus. Unde ex malitia peccare dicuntur qui ex habitu peccant.»

[1151] E. FROMM, *L'arte di amare*, 69.

[1152] La idea se encuentra ya no sólo en Aristóteles, sino también en los Padres; cf. J.-C., LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 153-154: «Parce que l'homme n'a de réalité véritable qu'en Dieu, en s'aimant indépendamment de Dieu, il ne peut s'aimer véritablement lui-même, et s'illusionne en croyant s'aimer. [...] Non seulement le philautique ne s'aime pas, mais sans le savoir se hait. Il est, dit saint Maxime, "amant de lui contre lui-même". En effet en niant Dieu par l'amour exclusif de lui-même, il se nie lui-même dans son être essentiel, renonce à son destin divin et se coupe de la source de sa vie véritable, accomplissant, comme nous l'avons déjà noté, un suicide spirituel.»

Hablando *per se* es imposible que alguien se odie a sí mismo. Pues naturalmente todos apetecen el bien, y nadie puede apetecer algo para sí sino bajo la razón de bien. Pues *el mal está fuera de la voluntad*, como dice Dionisio en el c. IV de Los *nombres de* Dios. [...] Pero *per accidens* sucede que alguien tenga odio a sí mismo. Y esto de dos maneras. De una, por parte del bien que quiere para sí. Pues sucede que a veces lo que se quiere como bueno en algún aspecto, considerado absolutamente sea malo, y así alguien quiere algo malo para sí *per accidens*, y esto es odiarse. De otra manera, por parte de sí mismo para quien quiere el bien. Porque cada uno es sobre todo lo que en sí mismo es principal. Por eso se dice que lo que hace el rey lo hace toda la ciudad, como si el rey fuera toda la ciudad. Pero es evidente que el hombre es principalmente su mente. Sin embargo, algunos estiman que ellos son sobre todo lo que son según la naturaleza corporal y sensitiva. Por eso se aman según lo que juzgan que ellos son, y se odian según lo que verdaderamente son, al querer lo que es contrario a la razón. Y de ambos modos, el que ama el mal odia no sólo su alma, sino también a sí mismo.[1153]

Al amarse desordenadamente, en el fondo uno se odia: porque se ama según lo que en sí no es principal y porque quiere para sí, como un bien, algo que en realidad le hace mal. Esto se hace especialmente manifiesto en aquellas personalidades en que los actos son claramente antinaturales -pensamos en actos masoquistas, por ejemplo-. Sin embargo, lo mismo se puede observar en todo acto contrario a la razón.

Así, aún sin saberlo, hay un odio al verdadero yo. Este odio a sí mismo muchas veces, sobre todo con el tiempo, llega de algún modo a ser conciente. Los «malos» pueden ciertamente amarse a sí mismos sólo en cuanto consideran que tienen algo bueno. Pero no pueden durar mucho en este autoengaño.

Estos actos de amistad hacia sí mismo [actos de benevolencia, beneficencia y concordia] parecen ser propios de muchas personas aunque sean malas. Pero hay que considerar que tanto participan de estos actos de amistad hacia sí mismos cuanto son agradables a sí mismos y se estiman virtuosos. Pero a ninguno de los que son muy perversos y malvados, les son propios esos actos, ni parecen convenirles. Y casi a ningún malo parecen convenirle. Pues raramente se encuentran hombres malos que se juzguen virtuosos, desconociendo su propia maldad.[1154]

A diferencia de los virtuosos, que aman estar en soledad porque en su interior encuentran todos los bienes, como ya mostramos, los viciosos no soportan la soledad que los deja con su interior desolado. Por ello se ven impelidos a multiplicar sus relaciones sociales:

Pues los malos no pueden convivir consigo mismos retornando a su corazón, sino que buscan convivir con otros, hablando y cooperando con ellos según las palabras y actos exteriores. Porque

---

[1153] *Summa Theologiae* I-II q.29 a.4.

[1154] *In IX Ethicorum*, l. IV, n. 1813.

> pensando a solas sobre ellos mismos recuerdan las muchas cosas graves y malas que cometieron en el pasado, y prevén que harán cosas semejantes en el futuro, lo que les resulta doloroso. Pero cuando están con otros hombres, distrayéndose con las cosas exteriores, se olvidan de sus males. Y así, como no tienen nada en sí mismos que sea digno de ser amado no tienen ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos.[1155]

De modo semejante, uno puede amar y odiar a otra persona -lo que los psicoanalistas llaman ambivalencia afectiva-, pero según razones diversas. Cuando uno ama, con un falso amor de amistad, a otro según aquello que no es principal en él (su alma espiritual), y confunde su «yo» con una parte secundaria de su ser, o con la imagen distorsionada que uno se ha hecho de él, al final de cuentas lo odia, y lo termina perjudicando. Esto se ve en muchas relaciones humanas. Muchos no entienden por qué dañan a otros, o son dañados por ellos, cuando ellos creen amarlos y ser amados. Por otro lado, sin dudas, está el hecho de que se confunde el amor de amistad con el amor de concupiscencia, en el que la otra persona es usada para satisfacer un amor egoísta, y esto en todos los niveles de la personalidad, es decir no sólo para apagar el deseo sexual, sino también una voluntad de poder desmedida, o la avaricia, etc. El egoísta está incapacitado para entablar relaciones humanas profundas, la amistad honesta, sino que sus amistades son siempre útiles o delitables. Imaginemos las consecuencias que puede tener, por ejemplo, un amor paterno desordenado en la formación de la personalidad de los hijos.

Finalmente, la falta de aprecio por sí mismos los puede empujar a maltratarse e incluso a no querer vivir y a quitarse la vida, sobre todo si son también odiados por los demás, de cuya convivencia obtenían alivio:

> Quienes han hecho muchos y graves males, de modo tal de ser odiados por los hombres, no quieren ser ni vivir, sino que su vida es tediosa, sabiendo que son insoportables a los hombres. Y así escapan de la vida, porque a veces se suicidan.[1156]

C. La ley de la concupiscencia

Encontrar una persona que no tenga, en el fondo de su corazón, la menor actitud egoísta es muy difícil. Parecería que una ley férrea encadenara al individuo a la concupiscencia desordenada, en sus distintos niveles.[1157] La raíz de esto se encuentra en

---

[1155] *In IX Ethicorum*, l. IV, n. 1816.

[1156] *In IX Ethicorum*, l. IV, n. 1815.

[1157] Cf. I. ANDEREGGEN, «La ley y la gracia según santo Tomás de Aquino», 403: «La caída es un símbolo de gran riqueza. Significa la *ley del pecado*; no es algo meramente sensible, sino algo que

el hábito del pecado original. La *concupiscencia* es el aspecto «material» del hábito del pecado original en nosotros.[1158]

> Toda la ordenación de la justicia original dependía de que la voluntad del hombre estaba sujeta a Dios. Esta sujeción era primero y principalmente por la voluntad, que mueve las otras partes al fin, como dijimos. Por eso, de la aversión de la voluntad a Dios se siguió el desorden en todas las otras fuerzas del alma.
>
> Así la privación de la justicia original, por la que la voluntad se sometía a Dios es lo formal en el pecado original. Pero el desorden de las otras fuerzas del alma es como lo material en el pecado original. El desorden de todas las otras fuerzas del alma consiste sobre todo en que se conviertan de modo desordeado al bien transitorio. Este desorden puede recibir el nombre común de concupiscencia.[1159]

Aquí no se entiende por concupiscencia sólo la inclinación del apetito concupiscible, sino de todas las potencias del alma en cuanto tienden contra el bien de la razón. Aunque le conviene sobre todo este nombre porque la razón queda como sujeta a los apetitos desordenados. Santo Tomás, siguiendo a san Beda el Venerable, pone el siguiente esquema de la destitución de las potencias, que sigue al pecado original, y también a los pecados personales:

> Por la justicia original, la razón contenía perfectamente las fuerzas inferiores del alma, y la razón misma sujeta a Dios era perfeccionada por éste. Pero esta justicia original fue sustraída por el pecado de los primeros padres, como ya se dijo. Por eso todas las potencias del alma quedaron

---

tenemos en nuestro intelecto, en nuestra voluntad, y en el intelecto conformado por la voluntad, y que traspasa, gobernándolo, todo nuestro ser.»

[1158] Esto Freud lo observó bien, aunque con parcialidad; cf. C. Fabro, «Presentazione» a I. A. Caruso, *Psicanalisi e sintesi dell'esistenza*, Marietti, Tornino 1953, XXIX: «El mismo S. Tomás, en ocasión de un texto genérico de S. Agustín, enuncia un concepto explícito de *libido* en un sentido metafísico-físico en cuanto éste representa la insubordinación radical que con el pecado original se ha establecido entre sentidos y razón: "Libido quae trasmittit peccatum originale in prolem non est libido actualis; quia dato quod virtute divina concedetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis iustitiae; et talis libido in omnibus est aequalis" (I^{a}-II^{ae}, q. 82, a. 4 ad 3). Esta *libido habitualis* expresa la desorganización profunda que el pecado original ha producido en las facultades del hombre. [...] En este sentido me parece que el tomismo puede satisfacer a ese núcleo de verdad que el psicoanálisis cree haber descubierto pero que hasta ahora no se ha mostrado capaz de elaborar una concepción digna de la conciencia humana.»

[1159] *Summa Theologiae* I-II q. 82 a. 3 in c.

> como destituídas del propio orden por el que naturalmente se ordenan a la virtud, y esta destitución se llama herida de la naturaleza. Hay cuatro potencias del alma que puden ser sujetos de virtud, como antes se dijo: es decir, la razón, en la que está la prudencia; la voluntad, en la que está la justicia; la irascible, en la que está la fortaleza; la concupiscible, en la que está la templanza. En cuanto la razón está destituída de su orden a la verdad, tenemos la herida de la ignorancia; en cuanto la voluntad está destituída del orden al bien, tenemos la herida de la malicia; en cuanto el irascible está destituído de su orden a lo arduo, tenemos la herida de la debilidad [*infirmitatis*]; y en cuanto el concupiscible está destituído del orden a lo deleitable moderado por la razón, tenemos la herida de la concupiscencia. [1160]

Según santo Tomás, el desorden afecta sobre todo a las potencias apetitivas.[1161] Esta concupiscencia domina de tal modo al hombre no reformado totalmente por la gracia que es como una «ley» que estructura sus actos en modo desordenado. Es la ley de «*fomes*», bajo cuyo dominio se encuentra el hombre destituído del orden de la razón.

> Bajo Dios legislador las diversas creaturas tienen inclinaciones naturales, de modo que lo que para unas es ley, para otras es contra la ley. Como si dijera que ser furibundo es como ley del perro, pero es contra la ley de la oveja o de algún otro animal manso. Hay una ley del hombre que se origina de la ordenación divina según su propia condición: que actúe según la razón. Esta ley fue tan válida en el primer estado, que al hombre no se le podía escapar nada fuera o contra la razón. Pero cuando el hombre se separó de Dios le sucedió ser arrastrado por el impulso de la sensualidad. Y esto le sucede a cada uno en particular cuanto más se aparta de la razón, de modo que se asimila a las bestias, que son llevadas por el impulso de la sensualidad [....]. Así pues la inclinación de la sensualidad que se llama fomes tiene en los otros animales razón de ley absolutamente, aunque del modo en que en ellos se puede hablar de ley, según la inclinación directa. Pero en los hombres según esto no tiene razón de ley, sino más bien de desviación de la ley de la razón. Pero en cuanto por la justicia divina el hombre está destituído de la justicia original y del vigor de la razón, este ímpetu de la sensualidad que lo gobierna tiene razón de ley, en cuanto es penal y consiguiente a la ley divina, que destituyó al hombre de su propia dignidad.[1162]

Así, como dice san Pablo, encontramos en los hombres dos leyes que se contraponen y luchan entre sí: la ley de la concupiscencia y la ley de la razón. Aún la mayoría de las personas virtuosas, y no sólo los continentes, padece algo la rebelión de la carne, aunque se trate de inclinaciones a pecados veniales.[1163] Como decíamos, es ésta la raíz profunda del egoísmo, que se fortalece por la elección. Si aceptamos esta ley de

---

[1160] *Summa Theologiae* I-II q. 85 a. 3.

[1161] *Summa Theologiae* I-II q. 89 a. 3.

[1162] *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 6 in c.

[1163] Cf. por ejemplo, *Summa Theologiae* I-II q. 109 a. 8.

la naturaleza destituída como la verdadera ley de la naturaleza humana, como parece hacerlo el psicoanálisis, que trata de sacar a la luz la «lógica» de esta ley[1164], cerramos la puerta definitavamente a toda posible sanación, que debe restituir el verdadero orden humano.

2. El falso fin

Así como el egoísmo es el principio *subjetivo* del desorden del carácter, el bien aparente perseguido para uno -el fin- es el principio *objetivo*. Hemos ya tratado del problema del fin último en general, como así también el del verdadero fin último, el *gaudium de veritate*. Así como la adherencia al fin último verdadero, que es la beatitud, por medio de la caridad, es el principio rector de la estructuración del carácter virtuoso, el apartamiento de éste por medio de elecciones egoístas que se le contraponen, y que lleva a la proposición (*praestitutio*) de un falso fin último, es el principio de un carácter vicioso. La concentración de las fuerzas del alma en un nuevo fin último ficticio es el comienzo de la estructuración desviada del propio carácter. Creemos encontrar aquí una semejanza con lo que Alfred Adler llama «sustancialización» o «cristalización» del carácter: cuando el falso fin ideal se apodera de la intención del sujeto comienza la organización del carácter neurótico.

> Es indudable que el hombre neurótico, como el normal, se forma sobre la base de materiales impulsivos y experienciales preexistentes, suministrados por el funcionamiento de los órganos. Pero todas estas disposiciones psíquicas no revisten carácter neurótico mientras el individuo no se ve obligado a tomar una decisión: bajo la influencia de una necesidad interna, la tendencia a la seguridad se exacerba, y los respectivos rasgos de carácter se movilizan y aumentan su eficacia. Al mismo tiempo, el objetivo final propuesto se hace más rígido y refuerza sus líneas directrices secundarias, los rasgos de carácter. Entonces comienza una suerte de *sustancialización del carácter*: transformándose de medio en fin, adquiere un alto grado de autonomía y sufre una suerte de *santificación* que le confiere un valor inalterable, eterno. El carácter neurótico es, en efecto, incapaz de adaptarse a la realidad, pues trabaja en vista de un ideal irrealizable.[1165]

[1164] Cf. I. ANDEREGGEN, «La ley y la gracia según santo Tomás de Aquino», 403: «Esta ley establece una *lógica de la caída*. Los filósofos la conocen muy bien; y los contemporáneos, más precisamente, porque dialogan con la cultura "cristiana" contemporánea, que es una cultura caída.»

[1165] A. ADLER, El *carácter neurótico*, 21.

Sin dudas, entre los psicólogos contemporáneos, Adler es quien más claramente ha puesto en evidencia la importancia etiológica de la búsqueda de un falso fin[1166], al que llama «ficción directriz», en la constitución de las desviaciones caracteriales: «La neurosis es la ejecución de proyectos erróneos.»[1167]

> El neurótico no aparta la vista de su dios, de su ídolo, de su ideal de personalidad, se aferra a su línea directriz y voluntaria e intencionadamente pierde de vista la realidad. [...] Podemos decir, pues, que *el neurótico se halla bajo la influencia hipnótica de un plan de vida ficticio*.[1168]

La fuerza hipnótica de este fin ficticio, que sirve de línea directriz a la conducta y es principio de la cristalización de los rasgos neuróticos, la toma del desorden egocéntrico del sujeto mismo. El problema no está en la cosa, sino en el afecto del individuo dirigido desordenadamente a esa cosa, en la que, según Adler, espera encontrar el cumplimiento del «sentimiento de personalidad», que compensaría el sentimiento original de impotencia e inferioridad.[1169]

El gran mérito de Adler ha sido, sin dudas, el de recordar la importancia patógena del fin ficticio, contra la tendencia regresiva y sin finalidad de Freud, que ve todo en disgregación hacia la muerte. Su defecto, en cambio, ha sido el no terminar de acertar plenamente el fin verdadero. Según él, se encontraría en el desarrollo del «sentimiento de comunidad», que compensaría el egoísmo. Por otro lado, una visión excesivamente racionalista[1170] no le permite ver lo que escapa al fin, perdiendo de vista

---

[1166] Según Adler, que no termina de comprender el aspecto contemplativo del intelecto, la función principal del pensamiento es la de guiar la conducta planteando fines a la acción, y encontrando los medios más adecuados para alcanzarla; *Ibidem*, 57: «La tarea primordial del pensamiento es concebir los fines a seguir, anticipándose previsoramente a los actos y a los acontecimientos, con la mira de ejercer sobre unos y otros la mayor influencia posible, asegurándole así al individuo, en cierta medida, su influencia por encima del tiempo y del espacio.»

[1167] *Ibidem*, 18.

[1168] *Ibidem*, 67.

[1169] *Ibidem*, 15: «Hemos hallado que el objetivo final de toda neurosis consiste en la exaltación del sentimiento de personalidad».

[1170] Este racionalismo es criticado, por ejemplo, por Fromm, aunque no de modo totalmente equilibrado, sino con esa perspectiva dialéctica que le es propia, que lo lleva, erróneamente, a exaltar a Freud por descender hacia la irracionalidad del desorden; cf. E. FROMM, El *miedo a la libertad*, 153: «Adler ve solamente el aspecto racional de tales fenómenos. Mientras nosotros hablamos de tendencias irracionales a disminuirse o a hacerse pequeño, él considera los

a veces la especificidad de algunos desórdenes. Si bien el carácter plenamente constituído no se explica en última instancia sino desde el fin que se persigue, se puede actuar con esfuerzo y deliberación, en contra de la tendencia al fin. No todos y cada uno de los actos responden al fin, aunque sí la globalidad de ellos. Por eso un vicioso puede hacer actos buenos y un virtuoso algún acto malo -si es grave, sin embargo, se cambia el fin-. Por otro lado, están los casos intermedios del continente y el incontinente, que tienen una duplicidad entre el juicio recto sobre el fin, y las tendencias de la parte apetitiva, contrarias al fin. Hay como una dualidad de fines: los que presenta la sensualidad desordenada y el de la razón. En el continente vence la razón, en el incontinente el fin particular de la sensualidad, lo que puede ser principio del apartamiento del fin último verdadero, y el inicio de la constitución de un carácter desviado. Finalmente, en la constitución misma del fin inciden fundamentalmente ya disposiciones afectivas anteriores, que terminan de estructurarse como hábitos con el establecimiento de un fin principal, que responde al vicio predominante.[1171] Aún cuando está establecido el fin, todavía no siempre se da una coherencia total en el carácter hasta que no se dan conductas repetidas que cambian la simple disposición en hábito dificilmente móvil.

En santo Tomás se encuentran presentes las perspicaces observaciones de Adler sobre el papel central del fin, pues para el Aquinate todo se juega en la dirección al fin último, pero sin los errores o exageraciones de Adler, que no termina de percibir la importancia de los hábitos y las costumbres -hay desórdenes psíquicos graves que se pueden constituir antes del uso pleno de la razón y del poder electivo-, como tampoco la posibilidad de actos fuera de la línea directriz del fin. Veamos el siguiente texto, muy

---

sentimientos de inferioridad en tanto constituyen una reacción adecuada frente a una inferioridad objetivamente existente, como, por ejemplo, los defectos orgánicos o la situación genérica de desvalidez del niño. Y mientras nosotros consideramos la voluntad de poder como la expresión de un impulso irracional de dominación sobre los demás, Adler se refiere exclusivamente a su aspecto racional, y habla de tal tendencia como de una reacción adecuada que tiene la función de proteger al individuo contra los peligros que surgen de su inseguridad e inferioridad. Como siempre, Adler no alcanza a ver más allá de las motivaciones racionales y utilitarias de la conducta humana; y, si bien ha proporcionado un valioso punto de vista en el intrincado problema de la motivación, se queda en la superficie, sin descender nunca al abismo de los impulsos irracionales como lo ha hecho Freud.»

[1171] Ver lo que diremos en breve sobre los vicios capitales.

importante, en el que el Aquinate se pregunta si sin la gracia se puede evitar el acto de pecado:

> Antes de que la razón del hombre, en la que está el pecado mortal, sea reparada por la gracia justificante, puede evitar cada uno de los pecados mortales, y en algunos momentos; porque no es necesario que peque en acto continuamente. Pero que permanezca mucho tiempo sin pecado mortal no es posible. Por eso dice Gregorio en su comentario a *Ezequiel*, que *el pecado que no es borrado inmediatamente por la penitencia, conduce a otro por su propio peso*. Y la razón de esto es que, como el apetito inferior se debe someter a la razón, también la razón se debe someter a Dios, y proponerse a éste como fin de su voluntad. Pues es necesario que todos los actos humanos se regulen por el fin, como por el juicio de la razón se deben regular los movimientos del apetito inferior. Así como si el apetito inferior no está totalmente sujeto a la razón, no puede ser que no haya movimientos desordenados en el apetito sensitivo; así también cuando la razón del hombre no está sujeta a Dios, es lógico que se den muchos desórdenes en los actos mismos de la razón. Pues cuando el hombre no tiene su corazón afirmado en Dios, de modo que no se quiera apartar de Él para conseguir algún bien o evitar algún mal, se presentan muchas cosas para conseguir o evitar las cuales el hombre se separa de Dios rechazando sus preceptos, y así peca mortalmente. Sobre todo porque en las situaciones repentinas el hombre actúa según el fin preconcebido y según el hábito preexistente, como dice el Filósofo en el l. II de la *Ética*. Aunque por la premeditación de la razón el hombre pueda hacer algo fuera del orden del fin preconcebido y más allá de la inclinación del hábito. Pero como el hombre no puede estar siempre en tal premeditación no puede suceder que permanezca mucho tiempo sin que actúe según la consecuencia de la voluntad desordenada de Dios, a menos que pronto sea reparado por la gracia al orden debido.[1172]

El vicioso puede hacer premeditadamente actos que no procedan del vicio. Pero no puede hacer esto siempre, sobre todo en las ocasiones imprevistas y repentinas. Este hábito vicioso está estrechamente conectado con el «fin preconcebido», que es el fin propuesto por la razón (en este caso bajo la presión del apetito desordenado) para ser buscado como último. Este fin preconcebido es un reemplazo del fin verdadero, que es Dios. El que se separa de Dios se plantea un nuevo fin. Este fin tiene que ver con la tendencia dominante, a la que se adaptan, en lo posible, las otras. Es difícil obrar fuera del fin y del hábito, que constituyen lo que Adler llama el «estilo de vida», pero no imposible si se delibera, por lo cual los actos desordenados son voluntarios y electivos. Pero la tendencia espontánea es la de hacer los actos acordes al fin y al hábito.

[1172] *Summa Theologiae* I-II q. 109 a. 8 in c.

Finalmente, tanto para Adler[1173], como para santo Tomás, este fin se constituye ya desde la niñez con el primer acto pleno de libertad, pues lo primero sobre lo que se delibera es sobre uno mismo y hacia dónde dirigirse.[1174]

Es insuficiente y falsa la pretensión de las corrientes que, como la psicología existencial, tienden a ver en la elaboración de un proyecto de vida coherente, responsable y sobre todo libre, la meta del tratamiento psicológico. El problema no es *darle* un *sentido a la vida*, sino aceptar el que verdaderamente tiene. Sin esto, los desórdenes son inevitables, porque la realidad existe y contra ella choca el que la quiere obviar. Justamente, el principio del problema está en haberle dado un sentido a la vida, pero equivocado. El no encontrárselo, pero buscarlo, aunque se pueda manifestar como trastorno, es en el fondo algo mejor, pues implica una apertura al verdadero sentido de la vida.

3. Distorsiones cognitivas

En la base de los trastornos que aquí estamos describiendo como personalidad viciosa hay, además de un desorden en la afectividad y en el fin propuesto como último, una desfiguración en el modo de percibir la realidad misma. En verdad, la causa primera es el desorden afectivo, del que se siguen desórdenes en el conocimiento: primero en la estimación del fin último, y luego de *ea quae sunt ad finem*, es decir sobre todo en la razón práctica; de esto, a su vez, se siguen desórdenes conductuales y afectivos, la estructuración del carácter vicioso, sea que se trate del vicio humano, sea del vicio patológico.

Nos centraremos pues en estos desórdenes en el modo de percibir y estimar la realidad. Alfred Adler ha puesto de manifiesto como una de las características

---

[1173] Cf. A. ADLER, El *carácter neurótico*, 30-31: «Si observamos al niño con detenimiento, en particular al menos dotado por naturaleza, hallaremos que ya tiene una opinión acerca de su valer, que ya ha hecho su autovaloración. [...] Ya tiene trazada una línea directriz, una norma para su pensamiento y para su acción: desde su estado de inseguridad trata de alcanzar, o inclusive sobrepasar, el rango del padre omnipotente. Pero en el mismo momento en que el niño adopta esta línea directriz, *ya se ha alejado un buen trecho del terreno de la sólida realidad y queda apresado entre las mallas de su ficción*.»

[1174] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 89 a. 6 in c.

principales del neurótico la distorsión cognitiva -y en esto es seguido por la moderna corriente cognitivista- y su interacción con la afectividad inmadura o patológica.

> El neurótico se halla tan obsedido por el sentimiento de tener un punto flaco que, sin advertirlo él mismo siquiera, utiliza todas sus fuerzas para construir la superestructura ideal e imaginaria de la que espera ayuda y protección. Y en el proceso de este trabajo su sensibilidad se va aguzando y afinando, aprende a ver cosas allí donde nadie ve nada, a oír lo que escapa al oído de los otros; se hace exageradamente precavido y adquiere el hábito de prever todas las consecuencias de un acto ya antes de emprenderlo, o de un infortunio antes de sufrirlo; se vuelve mezquino, ávido, avaricioso, procurando ensanchar en el tiempo y en el espacio los límites de su influencia y de su poder. Como resultado último de este trabajo, pierde la objetividad, la serenidad y la calma de espíritu, que sólo la salud psíquica y la actividad normal pueden procurar. Cada vez se hace más desconfiado de sí mismo y de los demás, y la envidia, la malignidad y las tendencias agresivas y crueles, con las cuales cree asegurarse la superioridad sobre el ambiente, van tomando un incremento cada vez mayor. O bien procura atraerse y conquistar a los demás afectando una obediencia exagerada, una sumisión y humildad extremas, que suelen degenerar en verdadero masoquismo.[1175]

Se trata de una deformación en el funcionamiento de las potencias de la parte sensitiva, en particular de los sentidos internos (en el texto citado, de la imaginación y la cogitativa), al que ya nos hemos referido con anterioridad al explicar el tema de la virtud de la prudencia según santo Tomás. Tratando este mismo tema, dice Josef Pieper:

> Un resultado de la psicología, o mejor dicho, psiquiatría moderna, que a mi parecer nunca ponderaremos demasiado, hace resaltar cómo un hombre al que las cosas no le parecen tal como son, sino que nunca se percata más que de sí mismo porque únicamente mira hacia sí, no sólo ha perdido la posibilidad de ser justo (y poseer todas las virtudes morales en general), sino también la salud del alma. Es más: toda una categoría de enfermedades del alma consisten esencialmente en esta «falta de objetividad» egocéntrica. A través de estas experiencias se arroja una luz que confirma y hace resaltar el realismo ético de la doctrina de la superioridad de la prudencia. La prudencia es uno de los «lugares» del espíritu en que se hace visible la misteriosa conexión entre salud y santidad, enfermedad y pecado. Una doctrina del alma (psicología) que no haga, a sabiendas, caso omiso de estas realidades podrá adquirir, seguramente, desde esta posición, una visión de relaciones muy honda.[1176]

Según la doctrina del Aquinate, las pasiones y los hábitos viciosos que disponen mal (por exceso o por defecto) a los apetitos respecto de sus objetos o fines producen una distorsión consiguiente en los actos de la imaginación y de la cogitativa, que

---

[1175] A. ADLER, El *carácter neurótico*, 19.

[1176] J. PIEPER, «La imagen cristiana del hombre», en *Las virtudes fundamentales*, 17-18.

juzgan como convenientes al sujeto cosas que objetivamente no lo son, arrastrando consigo el juicio de la razón y el querer de la voluntad. Recordemos lo que dice santo Tomás:

> Pues es evidente que la aprehensión de la imaginación y el juicio de la estimativa siguen a la pasión del apetito sensitivo; como también el juicio del gusto sigue la disposición de la lengua. Por lo que vemos que los hombres que están dominados por una pasión, no se apartan fácilmente de la imaginación a la que están apegados. Por eso, en consecuencia, el juicio de la razón sigue muchas veces la pasión del apetito sensitivo; y, entonces, también el movimiento de la voluntad, que sigue naturalmente el juicio de la razón.[1177]

Hemos explicado anteriormente el mecanismo de la «represión» según santo Tomás: se trata no tanto de reprimir la vida afectiva, o las representaciones negativas ligadas a la misma, sino sobre todo de reprimir la luz espiritual de la verdad. Dice un psicólogo contemporáneo: «No podemos dejar de lado el fenómeno de la *represión de la conciencia*, que, según Kierkegaard, es mucho más importante que la represión de la sexualidad.»[1178]

Vimos cómo el *Doctor Humanitatis* explicaba, siguiendo a Aristóteles, el mecanismo de esta forma de represión en el caso del incontinente, es decir, del que no teniendo formada en sí la virtud, aún sin poseer estrictamente un «carácter» vicioso, es decir hábitos viciosos, y conociendo universalmente qué hay que hacer y qué hay que evitar (el conocimiento «teórico» de la ley), en el momento de aplicar este conocimiento al caso particular se ve impedido por la pasión que inclina en un sentido contrario. La premisa universal que inhibe el acto particular al que se está aficionado es «reprimida», y en su lugar el apetito «sugiere» una nueva premisa que permite conlcuir según su inclinación, liberando la acción en ese sentido.[1179] El incontinente, sin embargo, pasado el momento en que la pasión lo domina, puede reconocer que ha

---

1177 *Summa Theologiae* I-II q.77 a. 1 in c.

1178 G. J. M. VAN DEN AARDWEG, *The Battle for Normality*, 82; *ibidem*, 82-83: «Knowledge of the authentic conscience and its repression is extremely important for any kind of "psychotherapy". For conscience is always participant in motivation and behavior. Therapists who have eye not for it cannot really understand what is going on in the inner life of many clients and run the risk of misiterpreting important aspects of their lives in a detrimental way. Not making use of the light of the client's conscience, however dim it be, means that we will fail to find the best means, the right strategies.»

1179 *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 2 ad 2.

fallado (pecado), apartándose de la recta razón, por lo cual es más fácilmente «curable», como dijimos anteriormente, pues conserva intacto el principio, que es el fin verdadero. Se trata de personas inconstantes e inmaduras afectivamente, pero que con su voluntad no se han determinado a seguir siempre sus inclinaciones afectivas desordenadas, sino que saben qué es lo conveniente según la razón.

Más grave es en cambio el caso del que tiene formado el hábito vicioso. En éste el conflicto moral que lleva a la «represión de la conciencia» se produce raras veces, simplemente porque casi siempre la razón universal sigue el juicio de una razón particular que responde a una afectividad mal inclinada respecto de los fines mismos -es decir de los objetos de los apetitos, e incluso del fin último, perseguido con la voluntad-. Son la estimación y el apetito del fin los que están corrompidos. De ello se sigue una deformación de todo el dinamismo cognoscitivo de lo que hay que hacer en concreto -pues la persona podría tener un conocimiento moral teórico-, por lo tanto una volición de medios inadecuados al verdadero fin, y por consiguiente un comportamiento en desacuerdo con la razón y con la naturaleza humana plena, o incluso contra la misma dimensión animal del hombre. En estos casos no es tan fácil, luego del acto, reconocer que se ha fallado. Simplemente no se dan cuenta que eso que hacen sea algo malo para ellos, aunque eventualmente puedan comprender el desacuerdo con lo que «la moral» o la «ley» prescriben universalmente como bueno. No ven lo que es «moralmente» bueno como bueno *para ellos* en concreto. En este caso hay un inmenso «inconsciente reprimido», que es el de sus tendencias y mecanismos sensitivos en contraste con el bien auténtico de su naturaleza humana (universal y concretamente considerada). Mientras que el incontinente, pasado el momento del dominio de la pasión, toma fácilmente conciencia de la verdad que «reprimió», el que es dominado, no por la simple pasión, sino por un verdadero hábito vicioso, no tiene un acceso fácil a la misma. Padece de una «ceguera mental» (*caecitas mentis*), como dice santo Tomás.

Se puede decir, entonces, que el que tiene un carácter estructurado por vicios -humanos o patológicos- termina perdiendo en un cierto sentido el uso de la razón, aunque no totalmente, sino sólo en el nivel «prácticamente práctico» -el propio de la prudencia-, y sólo o principalmente en la materia a la que se refiere dicho vicio. Pongamos algún ejemplo: el perverso sexual puede ser una persona inteligente, de

hecho muchos de ellos lo son, y puede brillar en diversos sectores de la vida cultural. Es en el ámbito de su desorden apetitivo, y al nivel práctico de la prudencia -pues pueden conocerlo teóricamente como desorden-, donde la razón se desvía, a causa de ese desorden afectivo. Lo mismo sucede con el «neurótico» en general, en el que la mayoría de las veces se da un hiperdesarrollo racionalista, fundado en su inseguridad radical y en su egocentrismo patológico.

Lo que hemos dicho vale sobre todo para la distorsión de la razón particular, y consiguientemente de la universal, bajo el dominio de la afectividad desordenada. El trastorno de la imaginación es parcialmente diverso, pues no es una desviación en el modo de estimar la realidad, cosa propia de la cogitativa y la razón; sino que la imaginación trastornada padece al modo de este sentido, que es *formal*.[1180] La imaginación representa los objetos formalmente, sin las referencias intencionales propias de la cogitativa, como en cierta abstracción. Por eso, cuando se desordena tiende a construir un mundo ficticio, delirante, apartado de la realidad y acorde a sus deseos.[1181]

Pero habíamos dicho que para el Aquinate esta distorsión cognitiva no sólo involucraba la imaginación y la cogitativa, sino también la memoria, sobre todo en la elaboración del *experimentum*, es decir, ese conjunto organizado de recuerdos, que depende en su formación de la comparación entre las distintas *intentiones* conservadas en la memoria hecha por la razón particular.[1182]

Dice también Alfred Adler: «La ficción directriz se construye según un esquema simple e infantil que afecta de modo particular la apercepción y el mecanismo de la memoria.»[1183] Para Adler, el neurótico ordena sus recuerdos según el fin ficticio al que aspira, construyendo una especie de esquema de acción. El neurótico «agrupa sus

---

[1180] Cf. *Summa Theologiae* I q. 78 a. 4.

[1181] Cf. J.-C. Larchet, *Therapeutique des maladies spirituelles*, 115: «C'est ainsi que l'homme devenu ignorant du monde spirituel, se construit par son intelligence et son imagination un monde fantasmatique, auquel il adhère d'autant plus qu'il correspond aux désirs sensibles et aux passions qui se son développés en lui. C'est ainsi que l'homme déchu se trouve aliéné dans un monde irréel».

[1182] *In I Metaphysicorum*, l. 1, n. 15.

[1183] A. Adler, El *carácter neurótico*, 45.

experiencias internas y los sucesos del mundo exterior con arreglo a un esquema de férreos contrastes».[1184]

> La memoria aperceptiva, que tan preponderante influencia ejerce sobre nuestra imagen del mundo, trabaja, pues, si no con un esquema propiamente dicho, con una ficción esquemática, que determina la selección y elaboración de nuestras impresiones, percepciones y representaciones; de nuestras experiencias y recuerdos, y que, en fin, dirige el entrenamiento de nuestras tendencias y aptitudes hasta transformarlas en destrezas y dispositivos psíquicos y técnicos adecuados al objetivo ficticio.[1185]

Según Adler, si bien en estos recuerdos neuróticos hay un aspecto objetivo y real, por el otro hay una estructuración subjetiva de los mismos dependiente del apetito del fin, una «moral», dice con acierto. «En ella [en la «ficción esquemática»] se refleja, junto a una parte real de acontecimientos interiores, una "moral", ambas conservadas como recuerdo, ya para guiar la acción[1186], ya como memento para conservar mejor la línea directriz, ya como prejuicio para no apartarse de ella.»[1187]

1184 *Ibidem*, 53.

1185 *Ibidem*, 66; 87-88: «La autoobservación y la autovaloración, incesantemente estimuladas y reforzadas por la ficción directriz a fin de crear una base de operaciones y de iniciar la agresión, llevan al primer plano de la actividad los principales rasgos de carácter neuróticos: la envidia, la avaricia, el afán de dominio, etc. [...] Ella ejerce también una gran influencia sobre la atención, a la que guía de forma de ocupar un lugar preeminente dentro del sistema de recursos de defensa y protección. Por ello ha de tenerse en cuenta que los datos que suministra son tendenciosamente falseados. Se comete un craso error cuando se la considera como libidinal o agradable. La función de la autoobservación es, más bien, la de agrupar tendenciosamente todas las impresiones provenientes del mundo exterior, reducirlas, por así decirlo, a un texto único, de modo de proveer al individuo un medio, digamos, matemático o estadístico, es decir, de una eficacia tan probable como posible, adecuada para salvar su originaria inseguridad primaria. Ello equivale a la evasión de una derrota.»

1186 Dice santo Tomás: «quo experimento potens est ad facile et recte operandum» (*In I Metaphysicorum*, l. 1, n. 17).

1187 A. ADLER, El *carácter neurótico*, 73. A continuación añade: «Tales imágenes-recuerdos, tales fantasías infantiles, no han influído en absoluto en forma patógena, no han desempeñado ningún papel de trauma psíquico, sino que, hallándose la neurosis ya instalada -cuando sobre el sentimiento de una grave humillación del sentimiento de personalidad se ha levantado la protesta masculina sobre las líneas compensatorias preexistentes (y que se expresan en el mismo recuerdo) - esas imágenes-recuerdos se extraen de un material muy antiguo. Su valor reside en la utilidad que le prestan al paciente para justificar su neurosis, y al psicoterapeuta para interpretarla. Estas imágenes-recuerdos aluden principalmente a pasados dolores, angustias, y a

Para santo Tomás, la memoria se afianza por la meditación. En el caso que nos ocupa, esta meditación se puede transformar en una especie de autosugestión, una autohipnosis, que, como dice Adler, tiene un fondo voluntario: «Este punto directriz fijo, solicitado por nuestras aspiraciones, pero ajeno a toda realidad, ejerce decisiva influencia sobre el desarrollo psíquico [...], el neurótico no aparta la vista de su dios, de su ídolo, de su ideal de personalidad, se aferra a su línea directriz y voluntaria e intencionalmente pierde de vista la realidad [...]. Podemos decir, pues, que *el neurótico se halla bajo la influencia hipnótica de un plan de vida ficticio*.»[1188] Pieper conecta en modo explícito esta autosugestión -que según Adler es característica del fin ficticio neurótico- y la ideología política, con la imprudencia: «El concepto central caracteriológico de la autosugestión (que no es otra cosa que una falta de objetividad voluntaria en la visión de la realidad), así como el concepto sociológico de "ideología", enteramente paralelo, podrían ser "descubiertos" por la doctrina de la prudencia de una forma enteramente sorprendente.»[1189] En efecto, la deformación de la sensibilidad interior es parte del vicio de la imprudencia, así como una *buena memoria* y juicio de lo particular (*intelligentia*) lo son de la prudencia.

Detrás de este autoengaño y distorsión perceptiva y mnémica está la apetitividad inmadura o viciosa, cuyo mecanismo hemos ya explicado. En este sentido, dice Adler:

> A menudo el orgullo es tan grande que hasta «la memoria se inclina» (Nietzsche). Las conexiones de la situación descrita quedan, claro está, ocultas al paciente hasta que no se las deje en descubierto y no se reajuste su mecanismo; por tanto, hasta que no se hayan desbaratado sus dispositivos y su plan neurótico de vida, el individuo continuará siendo juguete de sus sensaciones y afectos -situación que se complica aún más, pues aquellos dispositivos y rasgos de carácter, al negar el sentimiento de inferioridad estimulan su neurosis: orgullo, envidia, avaricia, crueldad, valor, sed de venganza, ira, etc., y en último término la ambición con su acción paralizante.[1190]

---

ciertas disposiciones afectivas que, implicados en tales recuerdos, pueden realizarse en forma alucinatoria y equipararse a las alucinaciones acústicas u ópticas. Como es natural, trátase por lo común de recuerdos típicos, de aquellos que mejor expresan la línea directriz compensatoria que sigue el neurótico.»

[1188] *Ibidem*, 67.

[1189] J. PIEPER, «La imagen cristiana del hombre», 18.

[1190] A. ADLER, El *carácter neurótico*, 63.

Este texto pone de manifiesto varios aspectos a los que ya hemos hecho referencia: la persona tiene un mecanismo de percepción y de recuerdo que dependen del dominio de una afectividad desordenada, es decir que tiende a sus fines sin respetar el medio racional, propio de la virtud, resultando alterado el juicio mismo de la razón. Esta afectividad, cuando es habitual, conforma los «rasgos de carácter» viciosos. Es llamativo que Adler mencione aquí hábitos que tradicionalmente son considerados como vicios (muchos de ellos incluso vicios capitales): orgullo, envidia, avaricia, ira, crueldad, ambición, etc. Por eso nos detendremos luego especialmente en algunos de ellos para comprender cómo funcionan y en qué modo capturan a la persona impidiendo su madurez y su desarrollo humano pleno. Por otro lado, siendo que el *experimentum* se puede estructurar según la inclinación de distintos vicios, se podrían distinguir diversos tipos de «complejos» viciosos o patológicos según el vicio del que dependan (como el «complejo de inferioridad» de la pusilanimidad, y el de «superioridad» de la presunción, el complejo «homosexual» del vicio *contra natura*, el complejo de Edipo de la lujuria y la rebelión, etc.).

En vez de la verdadera prudencia, se forma en estas personas una «prudencia de la carne», dice santo Tomás, es decir, una habilidad cognitiva para encontrar los medios para satisfacer el vicio dominante[1191]. Esta distorsión en la función de la sensibilidad a veces llega a configurarse como una *técnica* o *arte de vida*, que el Aquinate llama con Aristóteles «*deinótica*». También Adler habla de una técnica de vida neurótica. Por eso, como hemos anteriormente explicado, la virtud de la prudencia no puede ser sustituida por ningún arte. La prudencia supone elasticidad y no esquematismo, como también esa connaturalidad con los bienes de la naturaleza humana que sólo da la virtud auténtica.

Finalmente, hay que decir que, si bien el trastorno cognoscitivo se da sobre todo acerca de lo particular, no es raro que a partir de esto se pase a una distorsión incluso de la ciencia universal, sobre todo si se relaciona de algún modo con el comportamiento del sujeto: es decir, principalmente de las ciencias morales y la teología. Esto por dos motivos fundamentales: primero, por el carácter caprichoso y egocéntrico del *experimentum*, que es no sólo la base del comportamiento concreto de

---

[1191] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 55 a. 1 in c.

la persona, sino también el punto de referencia de las ciencias «experimentales» -en sentido aristotélico-, es decir, de las que dependen de la experiencia, como la moral. En segundo lugar, por conveniencia, para unificar de algún modo la personalidad, superando los conflictos interiores que puede suscitar una ciencia en contradicción con el modo personal de comportarse, y como modo de autojustificación. De esta manera se corrompen no sólo las virtudes morales (por su sujeto -justicia, fortaleza, templanza- o por su materia -prudencia-), sino también algunas virtudes intelectuales. La persona se construye así una «filosofía de vida», es decir, una ética, y eventalmente incluso una metafísica y una teología, personales. Que esto suceda es muy común como enseñan los psicólogos (Adler, Allers, Frankl, Ellis, etc.). En caso contrario, si la ciencia universal permanece junto a una estructura caracterial viciosa, cosa que suele ocurrir en la personas de ingenio penetrante y gran cultura, la deformación puede ser mucho más profunda, y se puede llegar a un modo de pensar y de ser «dialéctico»: la dialéctica entre una ley abstracta, y la realidad concreta que se le contrapone, entre el bien (ideal) y el mal (real), entre el ser y la nada.[1192] Estos individuos son capaces de mantener todas las afirmaciones de la moral «tradicional», incluyéndolas en un dinamismo dialéctico que las superaría.[1193] Que para algunos autores conseguir este estado se identifique con la «curación», muestra hasta qué punto puede llegar el autoengaño y la pertinacia.

Según santo Tomás, el desorden cognoscitivo contrario a la prudencia puede ser tan grande de llegar a la «insanía». En efecto, hay una locura que depende de la violencia que se ha hecho sobre la propia capacidad de conocer. Por ello, dice el Aquinate, la «enfermedad psíquica», puede afectar tanto la afectividad, llegando incluso a apetecer lo que es contra la naturaleza, como a las facultades cognoscitivas.

> *Insanía* quiere decir corrupción de la *salud*. Como la salud corporal se corrompe porque el cuerpo pierde el debido equilibrio de la especie humana, así también la insanía del alma se tiene porque el alma humana se aparta de la debida disposición de la especie humana. Lo que sucede tanto

---

[1192] Cf. I. ANDEREGGEN, «La ley y la gracia según santo Tomás de Aquino», 396: «Dios no puede hacer la contradicción porque la contradicción no puede ser hecha. Es ella el resultado de un funcionamiento defectuoso del sujeto humano. Somos contradictorios en nuestra conducta práctica, y éste es el origen psicológico y moral del pensamiento dialéctico, basado sobre la contradicción puesta a toda costa.»

[1193] Según Adler, esto es el colmo de la neurosis: «Al igual que los sofistas, el neurótico y el psicótico tienen la aptitud de "in utramque partem dicere" y la utilizan toda vez que les resulta útil.» (El *carácter neurótico*, 119).

> respecto de la razón, como cuando alguno pierde el uso de la razón, cuanto respecto de la fuerza apetitiva, como cuando alguien pierde el afecto humano [...]. La insanía que excluye el uso de la razón se opone a la prudencia.[1194]

4. La interacción de los vicios

Como dijimos, la afectividad desordenada lleva a un desorden cognitivo, y éste a su vez a un nuevo desorden en la afectividad y en la conducta.[1195] Como dice san Gregorio Magno «*el pecado que no es borrado inmediatamente por el arrepentimiento, conduce a otro por su propio peso*».[1196] Algo semejante dice el adleriano Fritz Künkel, llamándolo «círculo diabólico», o «círculo vicioso de la psicopatía»: «La ley del carácter que aquí actúa la llamamos nosotros círculo diabólico, *circulus vitiosus psychopathiae*. Proclama que toda falsa actitud del carácter tiene que aumentar automáticamente, por la fuerza y por necesidad interna, y ello hasta llegar a lo imposible, hasta desencadenar la crisis.»[1197] El carácter vicioso y patológico no se forman sólo a partir de un acto aislado, sino que suponen un encadenamiento y una repetición de actos desordenados.

Es verdad que Santo Tomás niega que exista entre los vicios una conexión tan estrecha como la que se da entre las virtudes. Éstas están de tal modo unidas que si se da una se dan todas, y si falta una, faltan todas. Pues no se puede ser prudente sin ser templado, y no se puede ser fuerte sin ser prudente, ni se puede ser justo sin ser fuerte, etc. Cuando se da una virtud sin las otras, en realidad se trata de una disposición positiva, una «virtud natural» pero no todavía del verdadero hábito virtuoso. No sucede lo mismo con los vicios. El Aquinate lo explica del siguiente modo: «El amor de Dios es congregativo, en cuanto el afecto del hombre a partir de muchas cosas es conducido a una sola; y por eso las virtudes, que son causadas por el amor de Dios, tienen conexión. Pero el amor de sí disgrega el afecto del hombre en cosas diversas, en cuanto el hombre se ama apeteciendo para sí los bienes temporales, que son variados y diversos; y así, los vicios y pecados, que son causados por el amor de sí, no son conexos.»[1198] Mientras que todas las virtudes apuntan a lo mismo, hay vicios que son

---

[1194] *Summa Theologiae* II-II q. 157 a. 4 ad 3.

[1195] *Summa Theologiae* I-II q. 73 a. 1 ad 2.

[1196] Citado por santo Tomás en *Summa Theologiae* I-II q. 109 a. 8 in c, como vimos.

[1197] F. KÜNKEL, *Elementos de psicoterapia práctica*, Herder, Barcelona 1981.

[1198] *Summa Theologiae* I-II q. 73 a. 1 ad 3.

opuestos entre sí, como la presunción y la pusilanimidad.[1199] Además, no necesariamente se tienen sólo vicios. Con algunos vicios fundamentales podrían coexistir disposiciones a la virtud, que no llegan al estado de hábito.

Sin embargo, eso no quiere decir que de algún modo los pecados y los vicios no se conecten unos con otros. De hecho, para santo Tomás un pecado conduce a otro, como dijimos. Así lo explica, según las cuatro causas:

> Un pecado puede ser causa de otro, como un acto humano puede serlo de otro. Sucede, pues, que un pecado sea causa de otro según los cuatro géneros de causa: Primero, según el modo de la causa eficiente o motora, que a su vez puede ser *per se* o *per accidens*. *Per accidens*, como se dice que el que remueve un impedimento mueve *per accidens*. Porque como por un acto de pecado el hombre pierde la gracia o la caridad, o la vergüenza, o cualquier otra cosa que retrae del pecado, cae por eso en otro pecado, y así el primer pecado es causa del segundo *per accidens*. En cambio, es causa *per se* cuando por un pecado el hombre se dispone para cometer otro similar con facilidad, pues a partir de los actos se causan las disposiciones y los hábitos que inclinan a actos semejantes. Según el género de la causa material, un pecado es causa de otro en cuanto le prepara la materia, como la avaricia prepara la materia al litigio, que casi siempre es sobre las riquezas acumuladas. Según el género de la causa final, un pecado es causa de otro en cuanto por el fin de un pecado uno comete otro pecado, como cuando alguien comete simonía por el fin de la ambición, o la fornicación por el hurto. Y como el fin da la forma en los actos morales, como se dijo, de esto se sigue que un pecado sea causa formal de otro. Pues en el acto de fornicación que se comete por el hurto, la fornicación es como material, y el hurto como formal.[1200]

Un vicio causa otro o como causa eficiente (*per se*), en cuanto la repetición de conductas viciosas hace que se forme el hábito, que inclina a actos semejantes. Éste es el aspecto conductual y consuetudinario de la deformación del carácter, en el que no nos detenemos, pues su importancia ya fue suficientemente resaltada -especialmente al tratar del tema del carácter-. Sólo queremos recordar que el vicio es formalmente un hábito no sólo por la repetición de actos, sino también por la elección, que da a la inclinación la firmeza de lo espiritual. Pero nos interesa aquí detenernos en la conexión entre los vicios según la causa final, por el rol estructural que tiene el fin respecto del carácter. Es en este contexto que santo Tomás trata de los *vicios capitales*. Estos vicios tienen una importancia especial desde el punto de vista dinámico, porque son como principios directivos de los otros, que a ellos se ordenan como principales.

[1199] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 73 a. 1 ad 2.

[1200] *Summa Theologiae* I-II q. 75 a. 4 in c.

> *Capital* deriva de cabeza. La cabeza propiamente dicha es un cierto miembro del animal que es el principio directivo de todo el animal. Por eso, metafóricamente, todo principio se llama cabeza, y también los hombres que dirigen y gobiernan a otros son llamados por ellos cabeza. [...] Y así se llama vicio capital aquel del que nacen los otros vicios, y especialmente según el origen de causa final, que es el origen formal, como dijimos. Así, el vicio capital no es sólo principio de los otros, sino también directivo y en cierto modo conductor de los otros, pues siempre el arte o hábito al que pertenece el fin, gobierna e impera sobre los que se refieren a lo que se ordena al fin.[1201]

También Adler habla de rasgos de carácter primarios, que son los que se dirigen al fin ficticio, y rasgos subalternos, que se ordenan a la línea directriz primaria. Entre los principales rasgos del carácter neurótico Adler señala muchos que coinciden con los vicios capitales: «La psiconeurosis es un resultado de la vanidad»[1202]; «el egoísmo del neurótico, su envidia, su avaricia -en muchos casos conciente- [...]»[1203]; «mientras en secreto, y según una finalidad ficticia, se atiene al esquema de la avaricia, la envidia, el afán de dominio, la malicia, el egotismo, la coquetería, el autoritarismo que siempre quiere tener la razón, públicamente puede desempeñar -también por coquetería- el papel de bienechor y protector, de conciliador, de hombre noble y desinteresado.»[1204] Al tratar especialmente de la soberbia volveremos sobre este tema.

Cada uno puede tener su propio orden de preferencias, y según esto en cada uno pueden ser capitales vicios distintos, según los fines a los cuales está apegado. Discernir esto es muy importante en la práctica, como diremos en el próximo capítulo. Sin embargo, esta estructura caracterial personal no puede ser objeto de ningúna ciencia, pues ésta puede prever lo que sucede *in pluribus*, en la mayor parte de los casos. Pero, como hay determinadas cosas que se apetecen o se rechazan *principalmente*, se puede dar una cierta enumeración y descripción de vicios capitales, que son los que se tienden a desarrollar la mayoría de las veces.

> Se llaman vicios capitales aquellos de los que nacen los otros como causa final. Este origen se puede considerar de dos modos. Primero, según la condición del que peca, que está dispuesto de tal modo que se aficiona más a un fin, a partir del cual casi siempre procede a cometer los otros pecados. Pero este modo de origen no puede entrar en el arte, porque las disposiciones particulares de los hombres son infinitas. Segundo, de acuerdo a la relación natural de los fines

---

[1201] *Summa Theologiae* I-II q. 84 a. 3 in c.

[1202] A. ADLER, *El carácter neurótico*, 302.

[1203] *Ibidem*, 37.

[1204] *Ibidem*, 105.

entre sí. Así, la mayoría de las veces un vicio nace del otro, por lo que este modo de origen puede entrar en el arte.[1205]

El *Doctor Humanitatis* tiene plena conciencia de que no se puede meter al individuo en un esquema a priori. Cada uno tiene su propia estructura caracterial, determinada por el fin preferido. La ciencia práctica no puede estudiar esto hasta el fondo, porque las combinaciones posibles son infinitas. Nada reemplaza, en el caso del conocimiento de una persona singular, a la prudencia y las virtudes. El arte puede, en cambio, captar el orden objetivo de los fines, algunos de los cuales son más apetecibles que otros. Y así se puede llegar a una enumeración de los vicios que tienden a ser capitales. Volveremos sobre estas consideraciones.

Santo Tomás sigue la división de san Gregorio Magno[1206] en siete vicios capitales: *soberbia* o *vanagloria*, *envidia*, *ira*, *acidia* o *tristeza*, *avaricia*, *gula*, *lujuria* (*«inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria»*).[1207]

El bien del hombre es triple. Hay un bien del alma, que tiene razón de apetibilidad por la sola aprehensión de la razón, como la excelencia, la alabanza o el honor: y este bien lo persigue desordenadamente la *vanagloria*. Otro es el bien del cuerpo. Éste, o pertenece a la conservación del individuo, como la comida y la bebida, y este bien lo busca desordenadamente la *gula*; o a la

---

[1205] *Summa Theologiae* I-II q. 84 a. 4 in c.

[1206] GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, c. 45, (PL 76, 621).

[1207] *Summa Theologiae* I-II q. 84 a. 4. La enumeración de los principales vicios es parcialmente distinta en Gregorio y en Casiano (y Evagrio Póntico). Mientras que aquél es el autor de la lista de los «siete vicios capitales», apenas citados, Casiano habla de ocho vicios o «espíritus», que son: «primum gastrimargiae, quae interpretatur gulae concupiscentia; secundum fornicationis; tertium philargyriae, quod intelligitur avaritia, vel ut proprius exprimatur amor pecunia; quartum irae; quintum tristitiae; sextum acediae, quod est anxietas cordis; septimum cenoxdoxiae, quod sonat vana seu inanis gloria; octavum superbiae» [JUAN CASIANO, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, l. V, c.1 (PL 49, 203)]. Notemos que en esta enumeración falta la envidia mientras que la acedia es un «espíritu» distinto de la tristeza. Además, el orden de enumeración está invertido, pues se hace no en base a la causalidad, sino al orden en el combate de los vicios. Finalmente, la soberbia es contada como un vicio más, luego de la vanagloria, mientras que para Gregorio está por encima de los vicios capitales como principio de todos ellos; así lo explica el *Commentarius Alardi Gazaei*, que acompaña el texto en la edición de Migne de las obras de Casiano, «At vero D. Greogorius lib. XXXI Moralium cap. 31 septem tantummodo vitia capitalia exposuit; quia nimirum superbiam noluit eis annumerari, sed ponit ut reginam et communem matrem omnium vitiorum, ob generalem ejus influxum in omnia vitia et peccata». La tradición occidental tenderá a seguir a Gregorio, mientras que la oriental, a Evagrio y Casiano.

> conservación de la especie, como el coito, y a esto se ordena la *lujuria*. El tercer bien es exterior, es decir las riquezas, y a esto se ordena la *avaricia*. Y estos cuatro mismos vicios escapan de lo contrario.
>
> O, de otro modo, un bien mueve principalmente el apetito en cuanto participa algo de la propiedad de la felicidad, que todos apetecen naturalmente. A cuya razón pertenece primeramente alguna perfección, pues la felicidad es el bien perfecto, a lo que pertenece la excelencia o claridad, que apetece la *soberbia* o la *vanagloria*. En segundo lugar, le corresponde la suficiencia, que apetece la *avaricia*, que la hace tender a las riquezas. Tercero, pertenece a esta condición el deleite, sin el cual no puede haber felicidad, como se dice en los l. I y X de la *Ética*, y esto lo apetecen la *gula* y la *lujuria*.
>
> Pero que uno escape de un bien, por algún mal adjunto, sucede de dos modos. O es respecto del bien propio, y así tenemos la acidia, que se entristece del bien espiritual, por el esfuerzo corporal que supone. O es del bien ajeno; y esto, si es sin insurrección, corresponde a la envidia, que se entristece del bien ajeno, en cuanto impide la propia excelencia; o conlleva un movimiento de venganza, y así es la ira. Y a los mismos vicios corresponde la búsqueza de los males opuestos.[1208]

Aún entre estos vicios capitales se puede señalar un cierto orden, pues aquellos que se refieren más directamente a la felicidad parecen ser principales respecto de los otros. Pues estos tres grupos de vicios: soberbia y vanagloria, avaricia, y gula y lujuria, que se refieren a estos tres aspectos de la felicidad: excelencia, suficiencia y gozo, parecen corresponder a la triple concupiscencia de la que antes hablamos; respectivamente: soberbia de la vida, concupiscencia de los ojos y concupiscencia de la carne; de las cuales se derivarían todos los otros pecados. A su vez, como veremos a continuación, la soberbia parece gozar de una principalidad mayor, e incluso se puede distinguir de la vanagloria, que se incluye dentro de los vicios capitales, y poner por encima de ellos como principio de todos los vicios. Por eso «la soberbia, como vicio universal, no se enumera entre ellos, sino que más bien se pone como reina de todos los vicios, como dice Gregorio.»[1209]

III. Principales enfermedades del alma

Pasaremos pues a desarrollar algunas de las principales enfermedades del alma según santo Tomás, fundándonos en su explicación de los vicios capitales, aunque nos ocuparemos también de otros, con más brevedad, pues todos ellos encierran enorme interés. Fuera de los vicios capitales, nos detendremos especialmente en el *temor*, por

---

[1208] *Summa Theologiae* I-II q. 84 a. 4 in c.

[1209] *Summa Theologiae* I-II q. 84 a. 4 ad 4.

su importancia «clínica». Teniendo como eje la exposición de estos vicios humanos, haremos referencia, cuando sea posible y conveniente, a las distintas formas de *aegritudo animalis* que, como vimos, son desórdenes que se pueden dar en el ámbito de todos los vicios. Nos ocuparemos especialmente de la lujuria *contra natura*, el sado-masoquismo, los desórdenes en la conducta alimentaria y los trastornos de ansiedad.

1. La soberbia

A. La soberbia, principio de todos los vicios

La soberbia es el apetito desordenado de la propia excelencia. Querer para sí la excelencia, es querer para sí el bien y la perfección. Y esto está en el fondo de todo desorden: el apetecer la perfección inmoderadamente, fuera del orden de la razón, «pues el fin de la adquisición de todos los bienes temporales es que el hombre tenga por ellos la perfección y la excelencia. Y de este modo la soberbia, que es el apetito de excelencia, se pone como inicio de todo pecado.»[1210] En este sentido, decir que la soberbia es el principio de todos los vicios es lo mismo que decir que el amor de sí es el principio de todos ellos: «El hombre se ama queriendo para sí la excelencia, pues es lo mismo amarse que querer para sí el bien. Por eso corresponde a lo mismo que se ponga como inicio de todo pecado la soberbia o el amor propio.»[1211]

Este vicio puede residir tanto en la voluntad, cuando la excelencia que se apetece es de nivel espiritual, como en el apetito irascible, si se trata de una perfección o excelencia «imaginada», es decir juzgada como tal según los sentidos interiores, en particular la estimativa, o sea según el apetito «animal».

> Si a la soberbia perteneciera sólo una excelencia sensible o imaginable, habría que poner la soberbia sólo en el irascible. Pero como la soberbia se refiere también a una excelencia inteligible, que se da en los bienes espirituales, como dice Gregorio en el l. XXXIII del *Comentario moral a Job*, y lo que es más, se encuentra también en las sustancias espirituales, en las que no hay apetito sensitivo, hay que decir que la soberbia está tanto en el irascible, en cuanto busca una excelencia sensible o imaginable, cuanto en la voluntad, en cuanto mira a una excelencia inteligible y según la cual se encuentra en los demonios.[1212]
>
> La soberbia que mira a una excelencia inteligible no está en el irascible sino en la voluntad; pero sin embargo a partir de la excelencia inteligible se siguen algunos efectos imaginados respecto de

---

[1210] *Summa Theologiae* I-II q. 84 a. 2 in c.

[1211] *Summa Theologiae* I-II q. 84 a. 2 ad 3

[1212] *De malo*, q. 8 a. 3 in c.

> los cuales puede haber soberbia en el irascible, como cuando alguien por la excelencia de la ciencia es alabado o tiene algún honor sensible.[1213]

Según santo Tomás, la soberbia se puede considerar de dos modos: o como un vicio específico, o en modo general. En el primer caso si bien la soberbia no es siempre directamente principio de todos y cada uno de los actos de pecado (que pueden proceder de la ignorancia o de la debilidad), puede ser principio de todos ellos, porque tiene el fin más apetecible que es el de la excelencia: «La soberbia es un pecado especial, porque tiene un objeto especial: es el apetito inmoderado de la propia excelencia».[1214]

Pero desde el punto de vista estructural de los *hábitos* viciosos, y no de cada pecado actual, parece ser el primero de todos ellos, porque la soberbia es la que los agrava y los asienta[1215], proponiendo un nuevo fin último egoísta contrario al verdadero.

> Como dice Agustín en el l. XIV de *La Ciudad de Dios*, como el amor de Dios hace la ciudad de Dios, así el amor desordenado de sí mismo hace la ciudad de Babilonia, y como en el amor de Dios es el mismo Dios el fin último al que se ordenan todas las cosas que se aman con amor recto, así en el amor de sí la excelencia se encuentra como último fin al que se ordenan todas las otras cosas. Pues el que quiere abundar en riquezas, o en ciencia, o en honores, o en cualquier otra cosa, a través de todas ellas busca algún tipo de excelencia. Hay que considerar que en todas las artes y hábitos operativos, el arte o hábito al que pertenece el fin mueve por imperio a las artes o hábitos que se refieren a lo que se ordena al fin [...]. Por lo cual la caridad, que es el amor de Dios, impera a todas las otras virtudes. Y así, aunque se trate de una virtud especial si se considera su objeto propio, sin embargo según cierta difusión de su imperio es común a todas las virtudes, por lo que se la llama forma y madre de todas las virtudes. En modo semejante, la soberbia, aunque sea un pecado especial según la razón de su objeto propio, sin embargo por cierta difusión de su propio imperio es un pecado común a todos, por lo que se la llama raíz y reina de todos los pecados, como dice Gregorio en el l. XXXI del *Comentario moral a Job*.[1216]

Como vicio general, la soberbia es principio de todos los vicios de tres modos: o porque es el fin de todos ellos y los impera; o, en modo menos preciso, porque en toda transgresión se da un rechazo de la norma divina, lo que es materialmente (*según el efecto*) un acto de soberbia, aunque no necesariamente en modo formal (*según el*

[1213] *De malo*, q. 8 a. 3 ad 2. Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 162 a. 3.

[1214] *Summa Theologiae* II-II q. 162 a. 2 in c.

[1215] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 162 a. 7.

[1216] *De malo*, q. 8, a. 2, in c.

afecto);[1217] o *per accidens*, en cuanto remueve lo que impide que surjan todos los vicios, que es la unión con Dios.[1218] Todo esto lleva a decir a san Gregorio Magno, la fuente principal del Aquinate en este tema, que la soberbia es una enfermedad (*morbus*) del alma que termina destruyendo todo el organismo de las virtudes:

> La soberbia no se contenta con la extinción de una virtud, sino que se alza contra todos los miembros del alma, y como una enfermedad general y pestífera corrompe todo el cuerpo.[1219]

Generalmente se llega a la soberbia a partir de pecados más leves, aunque una vez que este vicio se asienta y se apodera de la personalidad, se transforma en conductor y meta de todos los otros: «Sucede que antes de la soberbia haya algunos pecados más leves, que se cometen por ignorancia o debilidad. Pero entre los pecados graves el primero es la soberbia, como cuasa por la cual los otros pecados se agravan.»[1220]

La soberbia es por eso un desorden gravísimo, que se opone a la virtud de la humildad. Mientras que por esta última el hombre acepta el puesto que le toca en la jerarquía de la realidad, reconociendo lo que en otros lo supera y, principalmente, reconociendo a Dios por encima de todo como fuente del ser y del bien, por la soberbia se separa de esta fuente, poniéndose como medida de la realidad. Sin embargo, la tendencia a la rebelión y la soberbia puede no ser del todo voluntaria, sino un movimiento desordenado de la apetitividad que se anticipa al juicio de la razón, que una vez que lo descubre lo puede rechazar.

> Como en otros pecados que son mortales por su género, como la fornicación o el adulterio, hay algunos movimientos que son pecados veniales por su imperfección, porque se anticipan al juicio de la razón y están fuera de su consenso, así también sucede que algunos movimientos de soberbia son pecados veniales, mientras la razón no los consiente.[1221]

Al soberbio se lo puede reconocer incluso desde afuera por algunos rasgos de su físico. Por ejemplo, santo Tomás dice que el soberbio sostiene fija la mirada (*extollentia occulorum*), que es signo de falta de reverencia y temor.[1222] Sin embargo, una de las

---

[1217] *De malo*, q. 8, a. 2, in c.
[1218] *Summa Theologiae* II-II q. 162 a. 2 in c.
[1219] GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, c. 23, al. 18, n. 48 (PL 76, 744 D); citado en *Summa Theologiae* II-II q. 162 a. 2 arg. 3.
[1220] *Summa Theologiae* II-II q. 162 a. 7 ad 4.
[1221] *Summa Theologiae* II-II q. 162 a. 5 in c.
[1222] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 2 ad 1.

características más notables de la soberbia es su capacidad para ocultarse, pues toma ocasión incluso de la virtud. Por eso puede ser inconsciente o pasar desapercibida e ir haciéndose más sutil a medida que se la combate, por lo cual es el útlimo vicio en ser vencido, aunque sea el que causa los otros.

> Es difícil evitar algunos pecados por su latencia. Y de este modo es difícil evitar la soberbia, porque aún de los bienes toma ocasión, como dijimos. [...] Por eso el movimiento de soberbia que se cuela en modo oculto no tiene la máxima gravedad antes de que sea captado por el juicio de la razón. Pero después que es descubierto por la razón, entonces es fácil de evitar: por la consideración de la propia debilidad [*infirmitatis*] [...], o de la grandeza divina, [...] o por la imperfección de los bienes de los que el hombre se ensoberbece [...].[1223]

El soberbio tiene un conocimiento distorsionado de sí mismo, pues ha perdido la medida propia del humilde que se conoce a sí mismo. Por eso con facilidad opina de sí equivocadamente. Dice el Aquinate:

> La humildad atiende a la regla de la recta razón, según la cual alguien tiene una verdadera estima de sí. Pero la soberbia no atiende a esta regla de la recta razón, sino que estima de sí cosas mayores que lo que es. Esto sucede por el desorden en el apetito de la propia excelencia, porque lo que se desea con vehemencia se cree con facilidad.[1224]

Sin embargo, no parece escaparle del todo el carácter infundado de este aprecio de sí pues es característico del soberbio el intentar aparentar exteriormente algo que no es interiormente: «La ficción es una consecuencia de la soberbia; pues por querer alguien la excelencia se sigue que se muestre exteriormente ante los otros de modo tal de sobresalir». [1225] El soberbio ama más «sobresalir» que la perfección misma -el «sentimiento de personalidad» como dice Adler-; especialmente quiere aparecer como viril y audaz.[1226] Este es un rasgo «narcisístico» característico de soberbio. De todo esto procede un alto grado de artificialidad: el fin es ficticio, el modo de comportarse lo es, como también la excelencia que se cree poseer.

De este deseo de sobresalir ante los demás -que parece corresponder a la vanagloria, de la que luego hablaremos-, surge otro rasgo característico del soberbio: la tendencia a la depreciación de los otros, que por su parte se enlaza con el vicio de la envidia, sobre el que volveremos. Dice el Aquinate: «Cualquier cosa que ayude a que

---

[1223] *Summa Theologiae* II-II q. 162 a. 6 ad 1.
[1224] *Summa Theologiae* II-II q. 162 a.3 ad 2.
[1225] *De malo*, q. 8 a. 3 ad 10.
[1226] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 162 a. 7 ad 5.

alguien se estime por encima de lo que él es induce al hombre a la soberbia. Una de las cuales es la consideración de los defetos de los otros, como por el contrario, según dice Gregorio, *los santos en consideración de las virtudes prefieren a los otros antes que a sí mismos*.»[1227]

Estas observaciones que hemos querido aquí brevemente exponer se acercan notablemente a lo que algunos de los más importantes psicólogos contemporáneos consideran como rasgos centrales del carácter neurótico, como veremos a continuación.[1228]

B. Rebelión y neurosis

Entre los psicólogos ha sido sin dudas Alfred Adler quien en modo más evidente e insistente ha considerado a la soberbia como el rasgo central del carácter neurótico, del que se derivarían todos los otros. Hemos ya explicado que para este autor la formación del carácter neurótico depende de la proposición de un fin ficticio, diverso del fin verdadero de la vida humana, que una vez que se apodera de las fuerzas del psiquismo las somete a su ideal. Ahora bien, este fin falso sería según Adler la exaltación del «sentimiento de personalidad», la «voluntad de poder», que radica en el orgullo. En esto, y en otros puntos, la coincidencia con la visión de santo Tomás es asombrosa.[1229] Aquí señalamos algunas de las afirmaciones más claras de Adler en este sentido:

[1227] *Summa Theologiae* II-II q. 162 a. 3 ad 2.

[1228] J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales*, 99-100: «Un certain nombre de troubles recencés par la nosographie classique actuelle nous paraissent pouvoir être rattachés à la passion d'orgueil de la nosographie patristique. Le caractère pathogène de cette attitude n'est du reste pas ignoré par la psychiatrie moderne, qui l'a cependant amputée de sa dimension morale et spirituelle et la désigne le plus souvent comme "survalorisation" ou "hypertrophie du moi". Cette attitude est présente au plus haut degré dans la psychose paranoïque. On la trouve aussi dans la névrose hystérique. Beaucoup de dificultés relationnelles -symptôme présent dans la plupart des névroses -peuvent lui être rattachées. / Dans le même ordre de réalité, ce qui est communément appelé depuis Freud "narcissisme" correspond également à cette passion, mais se rattache plus étroitement encore à la "philautie", l'amour passionnel de soi-même, lequel a souvent pour objet premier le corps.»

[1229] Para una comparación más detallada entre ambos autores pero partiendo del estudio del pensamiento de Adler, cf. M. F. ECHAVARRÍA, «La soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y Santo Tomás de Aquino», en I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, 41-162.

> Hemos hallado que el objetivo final de toda neurosis consiste en la exaltación del sentimiento de personalidad, cuya fórmula más simple se manifiesta como una *exagerada afirmación de virilidad* («protesta viril»).[1230]
>
> Algunas veces el neurótico no tiene conciencia de su derrota supuesta o real. Su orgullo, su sentimiento de personalidad, rehusan registrarlas, aún cuando él se conduzca como si la reconociera.[1231]
>
> De manera parecida a lo que observamos en las personas religiosas, el reino del neurótico no pertenece a este mundo; como el religioso, es incapaz de abandonar su divinidad: la elevación de su sentimiento de personalidad.[1232]
>
> Puede decirse que el neurótico «lo quiere todo».[1233]
>
> De ahí que el neurótico se nos presente, por lo regular, como un individuo orgulloso, egotista, envidioso y avaro.[1234]
>
> La vanidad, el orgullo, se erigen en líneas directrices únicas o casi únicas, en tanto que la capacidad creadora, la lógica de la convivencia humana y la participación en el alma colectiva desaparecen.[1235]

Según su discípulo R. Allers, Adler ha redescubierto la centralidad tradicional del vicio de la soberbia.

> Alfred Adler veía más justo que lo que él lo sabía, cuando enseñaba que los rasgos característicos del neurótico son la expresión y la consecuencia de esta ambición inaudita, ambición sin embargo velada a los ojos del «enfermo». Pero no ha podido, a causa de ciertas limitaciones de su pensamiento, sea a causa de otros factores, medir toda la importancia de su descubrimiento. A decir verdad, este descubrimiento no era nuevo; se encuentran aquí y allá en ciertos tratados, muy antiguos e ignorados por los psicólogos y los médicos, pasajes que denotan un conocimiento sorprendente de estas cosas. La psicología moderna sin embargo ha debido re-aprender estas verdades caídas en el olvido. El gran mérito del Dr. Adler y de su escuela es el haber llamado la atención de los psicólogos sobre este punto.[1236]

Así como para santo Tomás la soberbia se levanta sobre todo contra la autoridad de Dios, para Adler la forma más extrema de la voluntad de poder está en el afán de autodivinización:

[1230] A. ADLER, El *carácter neurótico*, 15.

[1231] *Ibidem*, 40.

[1232] *Ibidem*, 36.

[1233] *Ibidem*, 37.

[1234] *Ibidem*, 48.

[1235] *Ibidem*, 81 (nota 12).

[1236] R. ALLERS, «Reflexiones sobre la patología del conflicto», en I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, 297.

> La ambición, en su crecimiento, no conoce límites, siendo interesante observar que tanto en los cuentos como en la realidad, el aumento del afán de dominio y poder puede desembocar en una especie de *ideal de divinidad*. No es preciso buscar mucho para encontrar individuos (que constituyen los casos más graves de la falsa orientación que venimos estudiando) que se conducen como si fueran Dios mismo o sus representantes, o cuyos deseos y objetivos son tales que de cumplirse se convertirían en dioses. Este fenómeno, el *afán de divinidad*, es el punto extremo de la pretensión de rebasar los límites de la personalidad.[1237]
>
> En nuestro concepto, contemplar y comprender a un individuo implica liberarlo de las aberraciones a que le obliga su estéril y exaltado afán de autodivinización y, además, capacitarlo para la convivencia humana y el sentimiento de comunidad.[1238]

En el fondo de esta actitud Adler ve el intento de superar el sentimiento de inseguridad e inferioridad propio según él de todo hombre.[1239] Volveremos sobre esto al tratar de la pusilanimidad. Hay que decir que si bien para santo Tomás la búsqueda de la excelencia parte de la constatación de la propia imperfección, sin embargo ésta, por acentuada que sea por errores educativos, no es motivo suficiente para mover a la «supercompensación» de la soberbia. Parece existir otro problema más profundo: la comparación entre el estado actual de inferioridad y uno ficticio de superioridad supone ya la acción subrepticia y latente de la sobebia, y ésta, a su vez, supone sí una inferioridad e imperfección constitucional, la del pecado original.[1240]

[1237] A. ADLER, *Conocimiento del hombre*, 173-174. En opinión de Allers, la visión del hombre del existencialismo ateo se acerca notablemente a la descripción adleriana del carácter neurótico; cf. R. ALLERS, *Existencialismo y psiquiatría*, Troquel, Buenos Aires 1963, 62: «La visión que nos da Sartre del mundo se parece bastante a la de ciertos neuróticos, especialmente en los casos de neurosis compulsiva. Su retrato del hombre suena casi *verbatim*, como aquel que Alfred Adler trazó de la personalidad neurótica, la del individuo que quiere ser Dios.» Cf. también R. ALLERS, «Bemerkungen über das Weltbild in anankastischen Syndromen und in der Philosophie von Jean-Paul Sartre», en *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, 6 (1959) 203-208.

[1238] A. ADLER, *El carácter neurótico*, 8.

[1239] *Ibidem*, 38: «Hasta ahora venimos considerando el aumento del sentimiento de personalidad, siempre en procura de lograrse con especial vigor, como la fuerza fundamental y el objetivo de la neurosis. Pero no ignoramos que este deseo se halla profundamente enclavado en la naturaleza humana. Si se examina más de cerca este deseo -al que Nietzsche denominó "Voluntad de poder"- y se observan sus formas de expresión, se comprueba que, en el fondo, no es más que una fuerza compensadora especial, destinada a poner término a la inseguridad interna común a todo hombre.»

[1240] Cf. M. F. ECHAVARRÍA, «La soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y Santo Tomás de Aquino», 59: «Lo que aparenta suceder es, en cambio, lo

A partir del objetivo de la propia superioridad se organizaría la estructura del carácter neurótico, con toda una serie de rasgos de carácter subalternos que fijarían líneas directrices secundarias, ordenadas más o menos directamente a la obtención de aquella finalidad. Entre estos rasgos, como hemos dicho, Adler enumera muchos que pertenecen a los vicios capitales[1241], confirmando la idea gregoriano-tomasiana de que la soberbia no es un vicio capital entre los otros, sino la cabeza de todos ellos.[1242] Junto a otros rasgos, Adler nombra también la ficción en la conducta exterior, especialmente afirmando la propia virilidad («protesta viril»)[1243], y la depreciación del prójimo[1244], que también pone santo Tomás.

---

contrario. Es decir, que el sentimiento de inferioridad se hace sentir porque el objetivo de superioridad ya se ha fijado. Si se rehuye toda situación que pueda poner de manifiesto la propia inferioridad es, justamente, porque se la ve como un mal, opuesto al deseo de excelencia. Parece más lógico que el temor o la tristeza por padecer una inferioridad se sigan de que se ve como algo bueno el ser excelente en el mismo género en que se quiere evitar la inferioridad.» *Ibidem*, nota 39: «El error de Adler proviene de trasladar al ámbito psíquico las leyes que rigen en lo corporal. Esto parte de las observaciones médicas de Adler sobre la compensación de un órgano del defecto de otro. Esto, según nuestra opinión, no se puede aplicar sin modificación al alma humana, en la que se encuentran otras leyes, porque, si bien está unida al cuerpo como su forma, conteniéndolo en sí, lo supera ampliamente por sus potencias espirituales.»

[1241] Cf. por ejemplo A. ADLER, El *carácter neurótico*, 63: «orgullo, envidia, avaricia, crueldad, valor, sed de venganza, ira, etc.»

[1242] Cf. M. F. ECHAVARRÍA, «La soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y Santo Tomás de Aquino», 74-81.

[1243] Cf. A. ADLER, El *carácter neurótico*, 42-43: «Ya he explicado cómo el objetivo conductor ficticio del neurótico consiste en lograr una desmesurada elevación del sentimiento de personalidad, hasta degenerar en lo que Nietzsche llamó "voluntad de parecer"; ahora podemos definir este problema vital. En edad temprana se reconocen las diferencias existentes entre los sexos y se elabora la contraposición "hombre-mujer". Luego de estos hechos no se tarda en preferir decididamente el papel masculino, lo cual le impone al neurótico el imperativo: "Debo obrar como si fuera (o quisiera ser) todo un hombre". Entonces el sentimiento de inferioridad y sus consecuencias se identifican con la sensación de femineidad, en tanto la energía compensatoria busca seguridades en la superestructura psíquica con el fin de retener el papel masculino. A esta altura podemos expresar el sentido de la neurosis con la siguiente fórmula antagónica: "Soy (como) una mujer y quiero ser un hombre". Traduciéndose en actitudes y en conducta, esta finalidad crea los gestos y dispositivos psíquicos necesarios, y se manifiesta también en la expresión corporal y en la mímica. La avanzada de este repertorio de gestos preparatorios está constituida por los rasgos de carácter neurótico (ambición, susceptibilidad, desconfianza,

Freud mismo, ante el desafío de la teoría adleriana, termina por introducir subrepticiamente la idea de la centralidad patógena del egoísmo y del orgullo, con su teoría del narcisismo. Incluso en el mecanismo de la represión juega un rol fundamental el orgullo herido. Así lo explica un prestigioso psicoanalista francés:

> Es la «autoestima del yo» la que hace posible la represión. Se trata en efecto de explicar por qué tal sujeto reprime tal moción que estima inadmisible, mientras que permanece indiferente ante tal otra. Esto supone que «ha erigido un ideal». Esta formación del «ideal» procede del narcisismo primitivo que goza de las prerrogativas del yo-placer de la infancia. Es esta instancia del «yo ideal» que cumple el oficio de la censura, en el sentido de control social. Es así que la «vergüenza» manifestaría la autorreprobación, habiendo el yo abandonado el ideal que se había dado al inicio. En este punto, Freud suplanta de algún modo a la teoría de Alfred Adler de la «protesta viril»: allí todavía, es sobre el terreno libidinal que se juega lo esencial, a condición de comprender la función narcisística del proceso.[1245]

Para Freud, aunque expresado en la terminología confusa y sexualizada que lo caracteriza, en el fondo de la actitud del neurótico está la rebeldía, el rechazo a asumir una actitud «pasiva» respecto a alguien superior, la desobediencia. En su opinión, esto se daría en la mujer como «envidia del pene» y en el hombre como rechazo del sometimiento a otro hombre, que representa al padre.

> Tanto en los análisis terapéuticos como en los de carácter es llamativo el hecho de que dos temas se destaquen en particular y den guerra al analista en medida desacostumbrada. [...] Esos dos temas en recíproca correspondencia son, para la mujer, la *envidia del pene* -el positivo querer-alcanzar la posesión de un genital masculino-, y para el hombre, la revuelta contra su actitud pasiva o femenina hacia otro hombre. Eso común ha sido destacado muy temprano en la nomenclatura psicoanalítica como conducta frente al complejo de castración, y más tarde Alfred Adler ha impuesto el uso de la designación, enteramente acertada para el caso del hombre, de

---

hostilidad, egoísmo, pugnacidad, etc.), con los cuales el individuo enfrenta la vida y a sus semejantes, siempre alerta, en ansiosa vigilia, calculando si logrará portarse como "todo un hombre" o meramente "como una mujer".»

[1244] *Ibidem*, 143: «Pero el desmesurado orgullo presente en estos enfermos les impide comprender su envidia y sus celos. En cambio, la tendencia a despreciar a los demás está excesivamente desarrollada y funciona con toda evidencia.» A. ADLER, *Conocimiento del hombre*, 163: «Es muy frecuente en este rasgo de carácter la tendencia que llamamos de *depreciación* o *devaloración*, cosa que demuestra que el punto de ataque del vanidoso es el valer y la importancia de los demás. Esto no es más que un recurso para afianzar el sentimiento de superioridad, bajando de nivel a los otros. El reconocimiento del mérito ajeno constituye una ofensa personal para el vanidoso, en lo que también se descubre el profundo sentimiento de inferioridad que le es inherente.»

[1245] Cf. P.-L. ASSOUN, *Psychanalyse*, 426.

«protesta masculina»; yo creo que «desautorización de la feminidad» habría sido desde el comienzo la descripción correcta de este fragmento tan asombroso de la vida anímica de los seres humanos.[1246]

Así, otra de las manifestaciones de la soberbia, dentro de la teoría freudiana, se da en el complejo de Edipo[1247], en cuanto éste implica la rebelión frente al padre, para unirse a la madre -los dos aspectos que santo Tomás señala en todo pecado, el rechazo de la autoridad de Dios, por la soberbia, y la conversión al bien finito, por la *cupiditas*-.[1248] Hemos visto que para Freud esta rebelión a Dios-padre está profundamente arraigada en el corazón humano, pues deriva de un crimen original que se transmite de generación en generación. Pero en el fondo Freud considera que esta actitud es insuperable pues se funda en un principio profundo de la constitución del alma y de la realidad misma, que es la «tendencia al conflicto», que proviene de la dualidad pulsional originaria de *Eros* y pulsión de muerte. El pecado original suponía ya la

---

[1246] S. FREUD, «Análisis terminable e interminable», 251-252.

[1247] Con más acierto que Freud, dice Adler: «el análisis del complejo de Edipo lo muestra como una representación simbólica -casi siempre desprovista de contenido sexual-, de la idea que el enfermo se hace de la fuerza masculina, de la superioridad sobre el padre y la madre.» [A. ADLER, *El carácter neurótico*, 65].

[1248] Cf. P. C. VITZ - J. GARTNER, «Christianity and Psychoanalysis, part 1: Jesus as the Anti-Œdipus», en *Journal of Psychology and Theology*, 12 (1984) 8: «Freud's concept of the Œdipus complex is strong psychological evidence of the universal tendency to be as God, to sin by rebellion, and disobedience; it is a specific representation of the struggle to become an autonomous ruler of our own and others' lives. [...] It is important to note that for Christians there is no need to assume that the Œdipus-complex is universal or that Freud's theory of the primal horde is historically or anthropologically true. But there is no barrier to Christian acceptance of the basic psychology of the Œdipus complex as a powerful though limited description of the psychological nature of original sin in the lives of many. In short, psychoanalysis has provided a widely influential interpretation of the traditional theology of our fallen nature»; *ibidem*, 13-14: «It is an old theological position that the inability to accept the evidence for the existence of God is not due to weak evidence, but that it is due to our fallen nature. Freud has, therefore, given us a framework for understanding the origin of the anger, the willfull pride and the arrogance wich keeps many from accepting God's existence and the call to loving obedience. Apparently Freud himself could never see this straightfoward interpretation of unbelief, but if one assumes his own Œdipical motives were extremely strong - not an unreasonable assumption (see Roazen, 1975; Krüll, 1979)- then his rejection of God is understable.» Sobre este tema cf. P. C. VITZ, *Faith of the Fatherless: the Psychology of Atheism*, Spence Publishing Co., Dallas 1999.

dualidad ontológica. Es que para Freud lo más hondo de la realidad es «lo demoníaco», que divide y destruye.[1249]

En cambio, en la visión cristiana de santo Tomás, esta tendencia innata a la rebelión depende también del pecado original, pero éste ha dañado la tendencia natural al bien y a la virtud. En el origen había armonía -la justicia original-, por eso el pecado fue tan grave, porque fue un pecado de soberbia espiritual.[1250]

Por todo lo dicho, Rudolf Allers -como dijimos, discípulo católico de Adler- llega a definir el carácter neurótico del siguiente modo: «Desde el punto de vista genético, *la neurosis surge de la exageración acaecida en la divergencia* -que existe en toda vida humana- *de voluntad de poderío y posibilidad de poderío*. En otras palabras: es un resultado inmediato de la situación puramente humana, tal como está constituída en la naturaleza caída. Puede igualmente decirse que, orientada hacia lo morboso y pervertido, *es consecuencia de la rebelión de la criatura contra su finitud e impotencia naturales*.»[1251] También según C. Fabro, «el problema de la neurosis, si en las formas más evidentes alcanza a una particular categoría de sujetos que son los neuróticos, en

---

[1249] Cf. P. C. VITZ - J. GARTNER, «Christianity and Psychoanalysis, part 1: Jesus as the Anti-Œdipus», 8: «It is so relevant that Freud initially expressed his understanding of the deepest level of human nature as involving Lucifer. In a letter in 1900 to Fliess, Freud described his still developing understanding of the character of the unconscious in Dantesque language: "The big problems are still unsettled. It is an intellectual hell, layer upon layer of it, with everything fitfully gleaming and pulsating; and the outline of Lucifer-Amor coming into sight at the darkness centre".»

[1250] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 163 a. 1.

[1251] R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 306. Por eso, según este autor, no habría una propensión especial a la neurosis, sino que todo hombre sería capaz de ella; *ibidem*, 310: «Sabemos así que no puede trazarse línea alguna divisoria capital entre el hombre "normal" y el "neurótico", y también que *todo hombre es, por principio, "capaz de neurosis". No existe una propensión específica hacia la neurosis*. Todo lo que se dice sobre la "debilidad de los nervios", y otras cosas parecidas, no es más que un modo de expresión del lenguaje común (como ya hemos subrayado muchas veces) y queda, en parte, como pozo y restos de una concepción científica de tiempos pasados, o se debe -cuando esas falsas ideas se acogen en la literatura científica- a un total desconocimiento del asunto y a una incapacidad de pensar estas cosas hasta sus últimas consecuencias.» Cf. L. JUGNET, *Rudolf Allers o el anti-Freud*, Buenos Aires 1952, 80: «Así como el orgullo fue el pecado original, así como en cierto modo es también el objetivo último de todo pecado pasado o presente, así también oculto y privado de acceso a la conciencia, es la causa fundamental de muchas y hasta probablemente de todas las anomalías del carácter».

su raíz y en el veneno potencial que encierra alcanza a todos y cada uno, porque este veneno es visto por la fe cristiana en la pecaminosidad congénita que contamina la conciencia en su fuente y genera la inconsciencia y la falsedad de la neurosis.»[1252] La tendencia característica de la naturaleza caída al ocultamiento y a la huída del conocimiento de sí mismo, notada por Freud en sus ideas de *resitencia* y de *represión*, encuentra así una explicación más satisfactoria que dentro del marco de la teoría psicoanalítica.

C. Vanagloria, presunción y ambición

La soberbia como vicio general se pone como cabeza de todos los otros, que aparecen cono ramificaciones de ella. Incluso los vicios capitales se ordenan a la soberbia, como dijimos. El primero de ellos, la vanagloria, es un vicio que tiene una conexión especial con la soberbia, al punto que parecen confundirse.[1253] Sin embargo, se pueden distinguir: la soberbia tiende a la propia excelencia o perfección en modo desordenado, mientras que la vanagloria tiende inmoderadamente a la *manifestación* de la propia excelencia.[1254]

El vanidoso busca una *gloria vana*, es decir una gloria -que según san Ambrosio es *clara cum laude notitia*[1255]- vacía o sin importancia. Mientras que la soberbia se opone

---

[1252] C. FABRO, «Presentazione» a I. A. CARUSO, *Psicanalisi e sintesi dell'esistenza*, Marietti, Tornino 1953, XVIII. Aunque en un horizonte teórico menos claro que el de Allers, ésta es la postura de Caruso antes de su giro al pensamiento dialéctico; cf. I. A. CARUSO, *Análisis psíquico y síntesis existencial*, Miracle, Barcelona 1954. Presentándolo, dice Fabro (cit., IX): «en el plano espiritual la neurosis es el efecto más vistoso de lo que CARUSO con BADOUIN llama el "angelismo" o sea el amor propio, la soberbia neurótica, en cuanto "el propio yo es identificado con la imagen ideal y, en vez de asumir el puesto que le compete en un sistema universal de relaciones, el individuo se erige como autovalor supremo para construir un sistema del mundo cuya legalidad es dictada unicamente por sus sensaciones inmanentes" (p. 59). [...] Tal angelismo obliga al neurótico a la identificación del propio yo con un superyó, con un yo ideal, tomado prestado del exterior (p. 142) y así el neurótico no quiere reconocer los planos de su ser y la jerarquía de valores: el análisis causal de la neurosis es por eso indispensable porque a su génesis y complicación colaboran la inconsciencia y falsedad ínsitas en el espíritu humano y que el cristianismo remonta a las consecuencias del pecado original».

[1253] Cf. *De malo*, q. 9, a. 3, ad 1.

[1254] *Summa Theologiae* II-II q. 132 a. 4 in c.

[1255] Cf. *De malo*, q. 9, a. 1, in c.

a la humildad, la vanagloria se opone por exceso a la magnanimidad.[1256] El vanidoso busca aparecer exteriormente como sobresaliente, llamar la atención de los demás sobre el valor de la propia persona, quiere ser honrado y apreciado por los otros, aunque esto no corresponda a una excelencia realmente poseída, y si corresponde lo hace inadecuadamente, deseando más la alabanza exterior que la bondad interior que merece la alabanza.

Como vicio capital, la vanidad tiene como efectos inmediatos una serie de vicios. Los vicios que son efectos especiales de un vicio capital, en cuanto sus actos se ordenan al fin de aquél, son llamados por santo Tomás «hijos» de ese vicio. Los hijos de la vanagloria, que a su vez se pueden tomar como sus síntomas, serían según el Aquinate: *desobediencia*, *jactancia*, *hipocresía*, *contienda*, *pertinacia*, *discordia* y *presunción de originalidad*.[1257]

La vanagloria no se contrapone necesariamente a la inseguridad. Por el contrario, según santo Tomás la vanidad termina llevando a una inseguridad radical, porque uno es firme en la medida en que no se apoya en sí mismo, que es una creatura mudable, sino en Dios, que es inmutable. En el caso contrario, se cae en la incertidumbre.

> Se llama vano lo que no tiene estabilidad ni firmeza. Pero sólo Dios es inmutable por sí mismo -Ml 3: Yo *soy Dios y no cambio*. Por lo tanto la mente humana sólo está libre de la vanidad cuando se une a Dios. Pero cuando, abandonado Dios, desea cualquier creatura, cae en la vanidad. *Sb* 13: *Sí,*

[1256] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 132 a. 2.

[1257] *Summa Theologiae* II-II q. 132 a. 5 in c: "Aquellos vicios que de por sí se ordenan naturalmente al fin de algún vicio capital se llaman sus hijos. El fin de la vanagloria es la manifestación de la propia excelencia, como se dijo. A la cual el hombre puede tender de dos modos. De un modo, directamente, es decir por la palabras, y esto corresponde a la jactancia; o por los actos, y así, si son verdaderos, e implican algo admirable, tenemos la presunción de novedades, que los hombres suelen admirar más; pero si se trata de ficciones, tenemos la hipocresía. Pero algunos tratan de manifestar su excelencia de modo indirecto, mostrando que uno no es inferior a otro. Esto se puede hacer de cuatro modos: primero, en cuanto al intelecto, y esto es la pertinacia, por la que un hombre se mantiene exageradamente en sus opiniones, no queriendo dar crédito a opiniones mejores; segundo, en cuanto a la voluntad, y así tenemos la discordia, cuando no se quiere cambiar la propia voluntad para que concuerde con la de otros; tercero, en el hablar, al que pertenece la contienda, cuando uno discute con otro a los gritos; cuarto, en cuanto al comportamiento, y así tenemos la desobediencia, cuando uno no quiere cumplir el mandato de un superior."

vanos por naturaleza todos los hombres en quienes había ignorancia de Dios, etc. *Sal* 93: *El Señor sabe que los pensamientos del hombre son vanos*. Se envanecieron en sus pensamientos porque tenían confianza en sí mismos, y no en Dios, atribuyéndose sus bienes a sí mismos y no a Dios.[1258]

También en la capitalidad del vicio de la vanagloria, santo Tomás coincide asombrosamente con Alfred Adler.[1259] Para éste «la psiconeurosis es un resultado de la vanidad»[1260]; «la vanidad es capaz, más que ningún otro defecto, de frenar el libre desenvolvimiento del hombre, pues le hace siempre pensar en si lo que hace habrá de captarse consideración y admiración.»[1261] No insistimos sobre esto porque ya lo hemos mostrado, y porque el psicólogo vienés no distingue con claridad la soberbia de la vanagloria y de otros vicios como la presunción y la ambición, que aparecen a menudo mezclados en su descripción. Por otro lado, la vanidad es la característica principal del carácter histérico, aunque se halle presente más o menos camuflado en toda neurosis, como señaló Adler.

Además de la vanagloria, se oponen por exceso a la magnanimidad los vicios de *presunción* y *ambición*. El presuntuoso es el que pretende emprender acciones y proyectos que superan su capacidad.[1262] El ambicioso es el que apetece

---

[1258] *Super ad Romanos*, c. I, l. VII, n. 129.

[1259] F. W. Bednarski, *L'expérience dans l'éthique eudémoniste. La nécessité des prémisses empiriques en morale*, Herder, Roma 1979, 77-78: «Aussi dans les traités des vertus annexes à la force et à la tempérance (telles que magnanimité, magnificence, patience, perséverance, constance, modestie, humilité, eutrapélie, etc.), saint Thomas utilise souvent des prémisses empiriques prises de la psychologie. On peut notamment souligner que ses remarques à propos de l'ambition et de la pusillanimité anticipent la théorie de A. Adler et de E. Fromm sur la convoitise qu'ont les hommes d'être considérés come importants, et sur leur complexe d'inferiorité quand ce desir est frustré.»

[1260] A. Adler, *El carácter neurótico*, 302.

[1261] A. Adler, *Conocimiento del hombre*, 159; en esta obra, el psicólogo austríaco dedica un largo parágrafo con interesantes observaciones caracterológicas a este vicio.

[1262] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 130. Cf. J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, 402: «La presunción radica en una falsa valoración de sí mismo, afirmada de algún modo por la propia voluntad; consiste en una voluntad de seguridad, y esta seguridad es necesariamente impropia, pues no hay para ella ningún fundamento entitativo válido. Esta falsa valoración es, para más detalles, falta de humildad, negación de la condición real de criatura y aspiración antinatural a una semejanza divina.» Según santo Tomás hay dos presunciones distintas: una que se opone a la magnanimidad y otra que se opone a la virtud de la esperanza. La primera es causada por la vanagloria, la segunda directamente por la soberbia; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 21 a. 4.

desordenadamente los honores.[1263] Es importante distinguir bien estos tres vicios entre sí -vanidad, presunción, ambición- y de la soberbia, porque aunque sean entre sí afines pueden presentarse separados. Sobre todo la soberbia puede colarse subrepticiamente aún a través de actitudes que pueden parecer no ambiciosas o vanidosas, y ésto parece ser más bien el colmo de la soberbia.[1264]

D. La pusilanimidad

En el mismo orden de la presunción, la ambición y la vanagloria tenemos el vicio de la pusilanimidad que, a diferencia de aquellos tres, se opone a la magnanimidad por defecto, como su mismo nombre lo indica. El pusilánime tiene un ánimo pequeño, es decir, una irascibilidad débil para tender a las grandes acciones, o más bien, considera que no es capaz de hacer cosas que en realidad son proporcionadas a su capacidad. Dice santo Tomás que «como por la presunción alguien excede la proporción de su potencia, al buscar lo que es mayor que lo que puede, así también el pusilánime se retrae de la proporción de su potencia, al rechazar la tendencia hacia lo que es proporcionado a su potencia.»[1265] Es decir, padece de un «sentimiento de inferioridad», como diría Adler, que está en la base de la constitución de la neurosis y de su «complejo de inferioridad».[1266]

Las causas de la pusilanimidad son dos: una *cognitiva*, el desconocimiento de sí; la otra *afectiva*, el temor al fracaso: «La causa por parte del intelecto es la ignorancia de la propia condición; por parte del apetito es el temor a fallar en esas cosas que falsamente estima que superan su capacidad.»[1267]

Aunque la pusilanimidad se oponga a los vicios que buscan la grandeza en exceso, puede sin embargo darse simultáneamente con ellos, siempre que pusilanimidad y vanagloria, presunción o ambición se refieran a otra cosa: por ejemplo, uno puede ser pusilánime para adquirir las virtudes pero vanidoso o

---

[1263] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 131.

[1264] *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 1 ad 2.

[1265] *Summa Theologiae* II-II q. 133 a. 1 in c.

[1266] J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, 208: «Mérito es de la caracterología moderna, edificada sobre el fundamento de la psiquiatría, el haber advertido que la falta de valor para hacer frente a las injurias y para consumar la entrega de sí debe ser contada entre las más profundas causas de enfermedad psíquica.»

[1267] *Summa Theologiae* II-II q. 133 a. 2 in c.

ambicioso en otros aspectos de su vida.[1268] Con mucha más razón, la posesión del vicio de la pusilanimidad no se contradice totalmente con la de la soberbia, porque se trata de órdenes diversos, aunque en cierto modo también ambos vicios sean opuestos.[1269] Así, por ejemplo, uno puede ser soberbio en cuanto no se somete a Dios, pero pusilánime respecto del resto de los dominios de su vida. Por eso, también la pusilanimidad puede nacer de la soberbia, principio de todos los vicios, y de hecho procede de ella, porque el «temor a fallar», que causa la pusilanimidad, se funda en el apetito desordenado de excelencia.

> También la pusilanimidad puede nacer de algún modo de la soberbia, como cuando alguien permanece exageradamente en su propia opinión, por la que considera que no tiene capacidad para algo de lo que es capaz. Por eso se dice en *Pr* 26: El *perezoso se tiene por más sabio que siete personas que responden con tacto*. Pues nada prohibe que uno se abaje en cuanto a ciertas cosas, y en cuanto a otras se alce hasta lo sublime.[1270]

Esto parece coincidir con el mecanismo que Adler ha individuado en el carácter neurótico. Éste, cuando se siente débil para afirmar en modo directo la propia personalidad, emplea caminos indirectos y oblicuos, e incluso puede contentarse con considerarse interiormente superior. La crisis llegaría en el momento en que la insuficiencia e inferioridad temidas están en riesgo de manifestarse, poniendo en peligro e hiriendo el amor propio.

> El rasgo del retraimiento lo presentan aquellos que consideran de especial dificultad cualquier tarea o deber que la vida les impone, no confiando en sus propias fuerzas para desempeñarlo.[1271]
>
> El carácter neurótico es, en efecto, incapaz de adaptarse a la realidad, pues trabaja en vista de un ideal irrealizable. Es, a la vez, producto e instrumento al servicio de un alma viciada de desconfianza y de prevención, que sólo busca reforzar las líneas directrices a fin de desembarazarse del sentimiento de inferioridad que la obsede y atormenta.[1272]
>
> Finalmente, la crisis neurótica, a la que puede compararse con la lucha por el poder, tiene la misión de preservar el sentimiento de personalidad de una amenaza de humillación y depreciación.[1273]

[1268] Citando a san Juan Clímaco, dice J.-C. Larchet: «Elle est essentiellement liée à la passion de cénodoxie, à tel point qu'on peut affirmer que "tous ceux qui sont pusillanimes sont vaniteux".» (J.-C., LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 239).

[1269] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 162 a. 1 ad 3.

[1270] *Summa Theologiae* II-II q. 133 a. 1 ad 3.

[1271] A. ADLER, *Conocimiento del hombre*, 190.

[1272] A. ADLER, El *carácter neurótico*, 21.

[1273] *Ibidem*, 45.

> De ahí que el neurótico se nos presente, por lo regular, como un individuo orgulloso, egotista, envidioso y avaro, que en todo momento pretende deslumbrar, ser él el primero, y que, no obstante, tiembla ante la posibilidad de un fracaso y retrocede atemorizado ante la necesidad de tomar una decisión.[1274]

En cambio, a veces se puede tratar de humildad o pusilanimidad afectadas, que no son verdadera humildad ni pusilanimidad, sino formas encubiertas de vanidad y *magna superbia*. Dice santo Tomás:

> La humildad, según que es virtud, implica en su razón una cierta inclinación hacia abajo. Pero esto a veces se hace sólo según los signos exteriores, en modo ficticio. Ésta es una *falsa humildad*, de la que dice Agustín en una carta que es una *soberbia enorme*, porque parece tender a la excelencia de la gloria.[1275]

Si bien, como ya hemos dicho, la confianza afectiva adquirida en la primera infancia puede ser un requisito para el despliegue de la virtud de la fortaleza y de la magnanimidad, pues como dice Pieper, «el individuo al que le falte, en la esfera de lo psico-vital, ánimo suficiente para acometer una empresa arriesgada, mientras orienta "ego-céntricamente" sus afanes en pro de su absoluta seguridad personal, fracasará también con verosimilitud cuando la realización del bien le exija soportar el dolor»[1276]; sin embargo, salir de esta situación exige el compromiso de las instancias más profundas de la persona y de la realidad, pues «raro será que obtenga éxito la curación de una enfermedad psíquica nacida de la angustia por la propia seguridad, si no se la hace acompañar de una simultánea "conversión" moral del hombre entero; la cual a su vez no será fructuosa, si consideramos la cuestión desde la perspectiva de la existencia concreta, mientras se mantenga en una esfera separada de la gracia, los sacramentos y la mística.»[1277] Ésta es una señalación psicoterapéutica fundamental, que desarrollaremos en particular en el capítulo siguiente, y que vale también para los otros desórdenes que trataremos.

2. La tristeza (I): La pasión de la tristeza y el vicio de la envidia

A. La pasión de la tristeza

[1274] *Ibidem*, 48.
[1275] *Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 1 ad 2.
[1276] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 213
[1277] *Ibidem*, 214.

Es raro que uno consulte a un psicólogo o a otra persona para ser ayudado a cambiar si no es porque siente un malestar. Generalmente no se consulta porque uno es soberbio, o vanidoso, o envidioso, o lujurioso, si esto no conllevara algún sufrimiento u otro tipo de desventaja contristante. Por ello, el tema de la tristeza ocupa un papel central en la consideración de la psicología.

La tristeza no es necesariamente patológica. Es primero que nada una pasión del apetito concupiscible que surge ante la presencia del mal. El Aquinate distingue dos formas de la misma pasión: el *dolor*, que depende de la aprehensión táctil de la ausencia de un bien, y que se opone al placer corporal; y la *tristeza* (*tristitia*), «dolor psíquico»[1278] que depende sobre todo de las potencias cognitivas interiores (sentidos internos y razón), y se opone al gozo *psíquico* o *animal* («*contrariatur gaudio animali*»[1279]). La tristeza y el dolor suponen ambas no sólo el padecimiento de un mal sino también la conciencia de que se sufre ese mal.[1280] Por eso, el dolor interior, o tristeza, es mayor que el dolor exterior, porque por los sentidos internos y la razón se puede percibir más profundamente el carácter de mal, aunque a veces el dolor corporal sea más intenso, porque responde a la corrupción del organismo.[1281] El signo de que la tristeza es mayor que el dolor, dice santo Tomás, «es que aún los dolores exteriores se sufren voluntariamente para evitar el dolor interior. Y en cuanto el dolor exterior no repugna al dolor interior se hace en cierto modo deleitable y alegre para el gozo interior.»[1282]

Si bien el dolor supone la presencia del mal físico, y por tanto generalmente no es erróneo, la tristeza, que sigue la apreciación de los sentidos internos o del intelecto,[1283] puede ser errónea, en el sentido de que, o se juzgue como mal lo que no lo es, o que se piense padecer un mal o carecer de un bien, que en realidad no se padece o del que no se carece. Así, por ejemplo, uno se puede entristecer por no poder cometer

---

[1278] Así llama a la tristeza, por ejemplo, el psicoterapeuta cognitivista A. Beck en su obra *Prisioneros del odio. Las bases de la ira, la hostilidad y la violencia*, Paidós, Barcelona 2003.

[1279] *Summa Theologiae* I-II q. 35 a. 2 ad 3.

[1280] *Summa Theologiae* I-II q. 35 a. 1.

[1281] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 35 a. 7.

[1282] *Summa Theologiae* I-II q. 35 a. 7 in c.

[1283] *Summa Theologiae* I-II q. 35 a. 2.

adulterio; o una persona amiga de Dios puede pensar erróneamente que Dios le ha retirado su gracia.[1284]

La tristeza y el gozo del mismo objeto se excluyen mutuamente. Pero los que se refieren a objetos diversos pueden coexistir, como la alegría espiritual y el dolor corporal, o la tristeza sensitiva. O como el placer corporal y la desolación espiritual.

> La tristeza y el deleite que se refieren a lo mismo se oponen entre sí específicamente. Pero la tristeza y el deleite de cosas diversas, si esas cosas diversas no son opuestas, sino dispares, no se oponen entre sí por su especie, sino que son también dispares. Como la tristeza por la muerte de un amigo y deleitarse en la contemplación.[1285] Pero si esas cosas diversas son contrarias, entonces el deleite y la tristeza no sólo no se contrarían específicamente, sino que incluso tienen cierta conveniencia y afinidad. Como gozar por lo bueno y entristecerse por lo malo.[1286]

La causa de la tristeza es la estimación de la presencia de un mal que corrompe un bien poseído o impide la consecución del deseado. Pero no sólo esto, la tristeza procede del sentimiento de un daño a un apetito profundo: el apetito de *unidad*. El mal, que causa la tristeza, es algo que daña la unidad del individuo, la disgrega y, sobre todo, impide la unión con el bien amado, con el complemento de sus potencias y de su naturaleza.

> Así como la concupiscencia o el deseo del bien es causa del dolor, también el apetito de unidad, o amor, se debe considerar como causa del dolor. Pues el bien de cada cosa consiste en cierta unidad, en cuanto cada cosa tiene en sí unida aquella cosa en la que consiste su perfección. Por eso los platónicos dijeron que el Uno es el principio, como el Bien. Así, naturalmente todas las cosas apetecen la unidad, como también la bondad. Y por eso, como el amor o apetito de un bien es causa de dolor, así también el amor o apetito de unidad.[1287]

Por eso, aunque sentir tristeza sea en ciertas situaciones algo del todo normal, y hasta necesario y virtuoso[1288], sin embargo es verdad que entre todas las pasiones ella es la que más se acerca a la patología, pues responde a la pérdida de una disposición natural, y tiene efectos negativos psíquicos y físicos. Según el Aquinate, «la tristeza

---

[1284] Es lo que puede suceder en lo que san Juan de la Cruz llama «noche oscura» (ver Nota 4).
[1285] Seguramente el Aquinate piensa en Cristo, que poseía el conocimiento pleno de Dios, y sin embargo se entristeció por la muerte de su amigo Lázaro y más tarde padeció profundamente en la Cruz, sin perder el gozo interior.
[1286] *Summa Theologiae* I-II q. 35 a. 4 in c.
[1287] *Summa Theologiae* I-II q. 36 a. 2 in c.
[1288] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 59 a. 3.

comporta cierta fatiga o enfermedad [*aegritudinem*] de la fuerza apetitiva.»[1289] Santo Tomás señala cuatro efectos principales de la tristeza: 1) quita la facultad de aprender; 2) oprime el alma; 3) debilita la operación; 4) daña el cuerpo.

1) En primer lugar, si bien una tristeza moderada, como la que proviene de la gravedad de un asunto que se quiere resolver, puede aumentar la concentración mental y la disposición para aprender[1290], sin embargo, cuando es muy intensa quita la capacidad de aprender. Explica el Aquinate:

> Como todas las potencias radican en la única esencia del alma, es necesario que, cuando la atención del alma es atraída con vehemencia a la operación de una potencia se retraiga de la operación de las otras. Pues un alma no puede sino tener una sola atención. Y por eso, si algo atrayera hacia sí toda la atención del alma, o gran parte de ella, no puede al mismo tiempo hacer algo que requiera una gran atención.
>
> Es evidente que el dolor sensible atrae muchísimo la atención del alma [...]. Es también evidente que para aprender algo nuevo se requiere el estudio y la tendencia con gran atención [...]. Por eso, si el dolor es intenso, el hombre está impedido en ese momento para aprender. Y a tanto puede llegar el dolor que en el momento que lo siente el hombre a veces no puede ni siquiera considerar lo que antes sabía.[1291]

2) La tristeza, además, «agrava el alma», es decir, la oprime. La tristeza es como un «peso» que se opone al peso del alma (*pondus*)[1292], a su dirección natural, a lo que ella apetece, impidiéndole el goce. Si el mal tiene salida, se lucha por escapar de él. Si no, tenemos la *angustia* e incluso la parálisis, como veremos en breve.[1293]

3) La operación que se hace con gozo es más potente. Por el contrario, la que se hace con tristeza es más débil. A veces esto llega al punto de frenar totalmente la operación. Otras veces, produce la acción para escapar de la tristeza, lo que no quita que la operación se haga con trabajo y dificultad. «Lo que hacemos con tristeza, dice santo Tomás, no lo hacemos tan bien como lo que hacemos con deleite.»[1294]

[1289] *Summa Theologiae* I-II q. 38 a. 1 in c.

[1290] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 37 a. 1 ad 1 et 2.

[1291] *Summa Theologiae* I-II q. 37 a. 1 in c.

[1292] El «sapiencial» *peso*, que Dios dispuso en todas las cosas junto al número y la medida, a los que corresponden los «agustinianos» modo, especie y orden, y a nivel espiritual *mens*, *notitia y amor*, y memoria, inteligencia y voluntad. El *podus* pertenece al orden tendencial y corresponde al *amor* y a la *voluntas*.

[1293] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 37 a. 2.

[1294] *Summa Theologiae* I-II q. 37 a. 3 in c.

4) Finalmente, la tristeza es la pasión que afecta más negativamente al cuerpo. En ese sentido es más «pasión» que las otras, pues se «padece» más.

> En todas las pasiones del alma se debe atender que la trasmutación corporal, que es su aspecto material, es conforme y proporcionado al movimiento del apetito, que es lo formal; como en todas las cosas la materia es proporcionada a la forma. Las pasiones del alma que comportan un movimiento del apetito para conseguir algo (como el amor, el gozo, el deseo, etc.) no repugnan al movimiento vital según la especie, aunque puedan contradecirlo por su exceso. Y por eso, según su especie ayudan a la naturaleza del cuerpo, aunque lo puedan dañar si son excesivas. Pero las pasiones que comportan un movimiento del apetito de fuga o retracción, repugnan al movimiento vital no sólo si son excesivos, sino también específicamente, y por eso son absolutamente dañinos: como el temor y la desesperación, y sobre todo la tristeza, que oprime al alma por un mal presente, cuya sensación es más fuerte que la de un mal futuro.[1295]

Todas las pasiones son «hilemórficas», y por lo tanto tienen un aspecto orgánico. Pero, algunas por su naturaleza son más bien positivas que negativas para el organismo: como el gozo, la alegría, el deseo, la esperanza, etc.; aunque, si son excesivas pueden conducir incluso a la enfermedad corporal (trastornos psicosomáticos) e incluso a la alienación mental, nos dice, como vimos, el Aquinate. Pero hay pasiones, como principalmente la tristeza, pero también el temor, la ira y la desesperación, que por sí mismas son dañinas para el cuerpo, y si son excesivas son tanto más susceptibles de conducir a la enfermedad (corporal). «Por una causa más leve, dice el Angélico, se impide el uso de razón, que se corrompe la vida. Porque vemos que muchas enfermedades quitan el uso de razón y no dañan la vida. Y sin embargo, el temor y la ira producen un enorme daño al cuerpo, pues están mezcladas con la tristeza de carecer de lo que quieren. Y la tristeza misma a veces quita el uso de razón, como se ve en los que caen en la melancolía o en la manía por el dolor.»[1296] Aquí es evidente la conexión con la psicopatología actual.[1297] El Aquinate nos dice que una profunda tristeza de origen anímico puede conducir a los trastornos corporales que a su vez tienen que ver con un desorden de la tristeza, la manía y la melancolía.

[1295] *Summa Theologiae* I-II q. 37 a. 4 in c.

[1296] *Summa Theologiae* I-II q. 37 a. 4 ad 3.

[1297] Sobre las consecuencias corporales de la tristeza, cf. K. Schneider, *Psicopatologia clinica*, 78: «Los trastornos somáticos psicógenos son de frecuente observación después de cualquier experiencia deprimente prolongada. Una pena "golpea" aquí o allí, pero sobre todo afecta a un sistema orgánico ya golpeado. También algunas enfermedades pueden ser activadas de ese modo, como una úlcera gástrica o una diabetes.»

Es por los efectos negativos que acabamos de describir que muchas veces, aún sin padecer una tristeza patológica, sino del todo normal, y hasta virtuosa, mucha gente recurre al consejo del psicólogo e incluso del psiquiatra. Sin embargo, aunque la tristeza puede coexistir con la virtud -e incluso ser causada, *per accidens*, por ésta (*per se* la virtud poseída y ejercida produce gozo)-, y padecerse virtuosamente, la tristeza puede ser una terrible enfermedad del alma (*aegritudo animae*), cuando es inmoderada y se opone a la recta razón: «La tristeza inmoderada es una enfermedad del alma»[1298] y así «se opone a la virtud, que es una buena disposición del alma».[1299] Y tal vez se pueda llamar enfermedad en un sentido más propio que las otras *aegritudines et infirmitates animae* por el daño que provoca al cuerpo, por sus efectos y por la vivencia subjetiva; también puede provocar la *aegritudo animalis*, pues una de sus causas son las «grandes privaciones».[1300]

Santo Tomás, siguiendo a Nemesio[1301] y a san Juan Damasceno[1302] distingue cuatro formas especiales de tristeza: *acidia*, *ansiedad* o *angustia*, *misericordia* y *envidia*. No se trata, según santo Tomás, de verdaderas «especies» de tristeza, sino de variantes especiales por el agregado de algo ajeno a la razón misma de tristeza. Lo propio de la tristeza es tener por objeto el *mal propio*. Según que a esto se agregue algo especial, no contenido en la razón de tristeza, se distinguen estas formas.[1303]

Así, la *misericordia* es la tristeza por el mal ajeno, y no por el mal propio. Pero este mal ajeno, por la unidad que produce el amor, es consiedrado como un mal propio. La *envidia*, en cambio no se refiere al mal sino al bien, y no propio, sino ajeno. Pero esto es así, porque el bien del otro es juzgado como una disminución del propio bien y como un mal para uno mismo.[1304] Además, la tristeza tiene como efecto propio la huída del mal sufrido. Cuando, en cambio, el individuo percibe a la situación como sin escapatoria, se siente *ansiedad* o *angustia*. Dice santo Tomás: «la *ansiedad* a tal punto

---

[1298] *Summa Theologiae* I-II q. 59 a. 4 ad 3.

[1299] *Ibidem*, arg. 3.

[1300] Cf. *In VII Ethicorum*, l. I, n. 1303.

[1301] Santo Tomás piensa, sin embargo, que el autor del *De natura hominis* es san Gregorio Niceno. Cf. Nemesio, *De natura hominis*, c. 19 (PG 40, 688).

[1302] Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, l.II, c. 14 (PG 94, 932).

[1303] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 35 a. 8.

[1304] *Summa Theologiae* I-II q. 35 a. 8 in c.

oprime al alma que no ve ningún refugio; por lo que se le da también el nombre de *angustia*.»[1305] *Angustia* viene de *angustus*, estrecho. El que padece la angustia siente una esterchez de la que no puede salir, estrechez a la que siguen cambios corporales acordes. La ansiedad se refiere al futuro[1306], un futuro que se prevé como oscuro, sin salida de la situación de tristeza oprimente. En la psicología reciente ha surgido el problema de distinguir la angustia del *miedo* o temor, y es ya clásico decir que el miedo surge ante un objeto determinado, mientras que la angustia es indeterminada en su objeto.[1307] Santo Tomás considera la angustia como una forma de la tristeza. La angustia indeterminada de la que hablan los existencialistas pude identificarse a veces con la angustia que procede del vicio de la acidia, como veremos más adelante. Es verdad, sin embargo, que al decir que la ansiedad es del futuro, santo Tomás parece ponerla más cerca del temor que de la tristeza, pues ésta es del mal presente, mientras aquélla del mal futuro. Sin embargo, se puede decir que el temor mismo es un mal presente, y por ello fuente de ansiedad o de angustia. Más adelante nos ocuparemos brevemente de la pasión del temor, en la que enmarcaremos las diversas formas de trastorno de ansiedad.

La cuarta forma de tristeza sería la acidia -considerada aquí como pasión, y no como vicio-. La acidia es una forma de tristeza y angustia más profunda, que deprime a tal punto al alma que la deja inmóvil y sin ganas de hablar. El hombre queda, dice santo Tomás, «*stupidus in seipso*», es decir, como estupefacto, narcotizado y encerrado en sí mismo.

> Si tal pesadumbre [la de la angustia] avanza tanto que incluso inmoviliza los miembros exteriores de modo que no puedan operar, se trata de *acidia*; así, se agrega algo extraño a la noción de tristeza en dos aspectos: en cuanto a que no se ve escapatoria, ni se tienen las fuerzas. Por eso, se dice en modo especial que la acidia quita la voz, porque entre todos los movimientos exteriores, la voz es la que más expresa lo que se piensa y siente, no sólo en los hombres, sino también en los otros animales, como se dice en el libro I de la *Política*.[1308]

[1305] *Summa Theologiae* I-II q. 35 a. 8 in c.

[1306] *Summa Theologiae* I-II q. 35 a. 2 arg. 2.

[1307] J. J. LÓPEZ IBOR, *Lecciones de psicología médica*, vol.I, Editorial Paz Montalvo, Madrid 1963, 149: «El miedo se siente siempre con respecto a algo concreto, cuando a uno le amenaza un peligro real que puede ser definido. Por el contrario, la angustia surge en medio de lo inexplicable, allí donde el peligro que amenaza es vago e indeterminado.»

[1308] *Summa Theologiae* I-II q. 8 in c.

Explicaremos con más detalle la envidia y, especialmente, la acidia, porque son formas de tristeza que a menudo se desarrollan como vicios, y de las que santo Tomás se ocupa con más detenimiento porque son vicios capitales.

Para el Aquinate, siendo la tristeza y el dolor contrarios al deleite y al gozo, tienen a éstos por remedio. Según el santo Doctor, cualquier tristeza puede ser mitigada por cualquier gozo, aunque según la intensidad de ambos vence más una u otro.[1309] Junto al gozo, que parece el principio terapéutico común, el *Doctor Humanitatis* menciona otros cuatro remedios contra la tristeza.[1310]

1) La expresión del dolor por el llanto y los gemidos:

> Las lágrimas y los gemidos mitigan naturalmente la tristeza, por dos razones. Primero, porque todo lo nocivo que se mantiene encerrado dentro aflige más, porque la atención del alma al mismo se acentúa. En cambio, cuando se expresa afuera, la atención del alma en cierto modo se disgrega, y así disminuye el dolor interior. Por eso, cuando los hombres que están tristes manifiestan su tristeza con el llanto o el gemido, o también mediante palabras, se mitiga la tristeza. Segundo, porque siempre la operación conveniente al hombre según la disposición en que se encuentra le es deleitable. Pero las lágrimas y los gemidos son las operaciones convenientes al que está triste y dolido. Por eso le parecen placenteras. Y como todo placer mitiga de algún modo la tristeza o el dolor, como dijimos, se sigue que por el llanto y el gemido se mitiga la tristeza.[1311]

2) La compasión de los amigos:

> El amigo que se duele con nuestra tristeza causa naturalmente consolación, por dos razones que trata el Filósofo en el l. IX de la *Ética*. La primera de ellas es, porque como la tristeza pesa, es como una carga de la cual uno desea liberarse. Pero cuando uno ve que otros se contristan de su tristeza, se le forma como la imagen de que otros llevan con él esa carga, como queriendo aliviarlo de ella, y por eso se le hace más leve el peso de la tristeza, como les sucede también a los que llevan alguna carga corporal. La segunda razón es mejor: cuando el amigo se entristece por el dolor de uno, éste percibe que es amado por él, cosa que causa placer, como se dijo. Como todo deleite mitiga la tristeza, como acabamos de decir, el amigo que se compadece mitiga la tristeza.[1312]

3) La contemplación de la verdad:

> Como antes dijimos, en la contemplación de la verdad se encuentra el máximo deleite. Pero todo deleite mitiga el dolor, como dijimos. Por lo tanto, la contemplación de la verdad mitiga la

---

[1309] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 38 a. 1.

[1310] Cf. M. E. SACCHI, «La terapéutica del dolor y la tristeza según Santo Tomás», *Psychologica*, (Buenos Aires), 2 (1979) 85-104.

[1311] *Summa Theologiae* I-II q. 38 a. 2 in c.

[1312] *Summa Theologiae* I-II q. 38 a. 3 in c.

tristeza o el dolor, y tanto más cuanto más perfectamente alguien es amante de la sabiduría. Por eso los hombres gozan en las tribulaciones, por la contemplación de la futura beatitud divina, como se dice en St 1: *Considerad como un gran gozo, hermanos míos, el estar rodeados de toda clase de pruebas*.[1313]

4) Finalmente, la terapéutica natural del cuerpo, como el sueño y los baños:

Como antes dijimos, la tristeza contraría por su especie el movimiento vital del cuerpo. Por eso, aquellas cosas que restauran la naturaleza corporal al estado debido del movimiento vital contrarían a la tristeza y la mitigan. Pues como por estos remedios se reconduce la naturaleza al estado debido, causan placer, porque esto produce deleite, como antes dijimos.[1314] Como todo deleite mitiga la tristeza, por estos remedios corporales se mitiga la tristeza.[1315]

B. La envidia

La envidia es una forma viciosa de la tristeza. Efectivamente, la envidia no es sino la tristeza desordenada del bien ajeno, especialmente de su excelencia o gloria.[1316]

Ya hemos mencionado la conexión de este vicio con la soberbia y la vanagloria. La tradición oriental incluso no la menciona como vicio capital justamente porque es causada por ésta última.[1317] Éste es un signo de que la vanagloria puede coexistir con la pusilanimidad, porque el pusilanime es envidioso ya que se siente siempre inferior en gloria: «Los que aman los honores son más envidiosos. Y de modo semejante también los pusilánimes son envidiosos, porque todo les parece grande, y por cualquier bien que le suceda a alguien les parece que han sido superados en mucho.»[1318]

1313 *Summa Theologiae* I-II q. 38 a. 4 in c.

1314 *Summa Theologiae* I-II q. 38 a. 5 ad 1.

1315 *Summa Theologiae* I-II q. 38 a. 5 in c.

1316 *Summa Theologiae* II-II q. 36 a. 1 in c: „El objeto de la tristeza es el propio mal. Pero a veces sucede que lo que es un bien ajeno es estimado como un mal propio. Y así puede haber tristeza por el bien ajeno. Esto se puede dar de dos modos. Uno, cuando uno se entristece del bien de alguien en cuanto de esto se puede seguir el peligro de algún daño, como cuando un individuo se entristece de la exaltación de un enemigo suyo, temiendo ser herido por éste. Y tal tristeza no es envidia, sino más bien un efecto del temor, como dice el Filósofo en el l. II de la *Retórica*. De otro modo el bien ajeno es estimado como un mal propio en cuanto hace disminuir la propia gloria o excelencia. Y de este modo se entristece del bien ajeno la envidia. Por eso los hombres envidian los *bienes en los que hay gloria, y en los cuales los hombres aman ser honrados y considerados*, como dice el Filósofo en el l. II de la *Retórica*.»

1317 *Summa Theologiae* II-II q. 36 a. 4 ad 1.

1318 *Summa Theologiae* II-II q. 36 a. 1 ad 3.

Alfred Adler, como vimos, también conecta la envidia tanto con la vanidad como con el sentimiento de inferioridad: «En el afán de dominio y de superioridad llega el hombre muchas veces hasta la envidia. La distancia a la que se encuentra un individuo de su meta se hace sentir, como es sabido, en la forma de un sentimiento de inferioridad. Lo oprime y llena tanto que de su conducta y modo de vivir se recibe la impresión de que le falta todavía mucho para lograr lo que se propone. En su baja autovaloración y en su descontento acaba por medir y calcular las diferencias que existen entre él y los demás, sintiéndose empequeñecido. Esto puede suceder aunque posea más que otros. Todos estos fenómenos son indicios de una vanidad amputada, no satisfecha, de un querer tener siempre más y de un querer poseerlo todo.»[1319]

Según santo Tomás no se tiene envidia de los que están muy lejos, sino de los cercanos, cuya gloria podría oscurecer la nuestra:

> Como la envidia es de la gloria de otro en cuanto disminuye la gloria que alguien desea, se sigue que se tenga envidia sólo de aquellos a los que el individuo quiere igualar y superar en gloria. Esto no se da respecto de los que están muy distantes, pues nadie, a no ser un loco, trataría de igualar o superar en gloria a los que son muy superiores a él, como un plebeyo a un rey; o también un rey a un plebeyo, al que excede en mucho. Por eso el hombre no envidia a los que están muy lejanos en el lugar o en el tiempo o por su estado. Sino a aquellos que están más cerca, a los que quiere igualar y superar. Porque que éstos tengan mucha gloria es contrario a nuestra utilidad, y por eso nos causa tristeza.[1320]

La envidia es vicio capital porque es el fin de otra serie de desórdenes: «Como la envidia es la tristeza de la gloria ajena en cuanto es aprehendida como algo malo, se sigue que por envidia el hombre tienda a hacer algunos actos desordenados contra el

---

[1319] A. ADLER, *Conocimiento del hombre*, 179-180. Según Adler, «la forma expresiva de la envidia se reconoce mímicamente con facilidad, especialmente en la mirada. Fisiológicamente también se exterioriza todo impulso de envidia, así como también en ciertas modalidades del lenguaje. Es frecuente hablar de envidia amarilla o pálida, lo que indica que influye en la circulación de la sangre. En el sentido orgánico se manifiesta como contracción de los vasos sanguíneos externos.» Siglos antes decía san Gregorio Magno: «Cuando la podredumbre de la envidia ha corrompido el corazón embrutecido, el exterior mismo indica qué clase de locura agita gravemente el ánimo, pues el color se cambia en amarillo, los ojos se abajan, la mente arde, los miembros quedan fríos, en el pensamiento brota la rabia y los dientes crujen»; cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, l.V, c. 46, al. 31, in vet. 34, n. 85 (PL 75, 728 B), citado en *Summa Theologiae* II-II q. 36 a. 2 arg.. 4.

[1320] *Summa Theologiae* II-II q. 36 a. 1 ad 2.

prójimo, por lo cual la envidia es vicio capital.»[1321] Así, pues, como todo vicio capital, la envidia genera algunos vicios que se llaman hijos o hijas (*filiae*) de ella. Son, según san Gregorio: la *murmuración*, que es empañar la gloria del prójimo ocultamente; la *detracción*, que es hacerlo públicamente; la *alegría de su adversidad* y la *tristeza de su prosperidad*; y finalmente el *odio* a la persona misma.[1322] Según Adler, «una persona siempre llena de envidia es, desde luego, estéril para toda convivencia, pues manifestará sin cesar el deseo de quitar algo a los demás, de humillarles o perturbar su vida, inculpándoles de todo aquello que no ha podido lograr y sin prepararse en lo más mínimo para ser útil a la sociedad. Como apenas se toma la molestia de penetrar en el alma de los otros, será siempre un mal psicólogo y zaherirá con sus juicios. No le preocupará tampoco que los otros sufran por él. La envidia puede llegar hasta el extremo de que se experimente una especie de placer en el daño ajeno.»[1323]

3. La tristeza (II): La acidia

A. Las fuentes. *Akedía* y *tristitia*

De entre los vicios capitales, sin dudas es la acidia (del griego *akedía* y latín *acedia*, *accidia* o *acidia*) la que tiene un carácter patológico más evidente. Esta afirmación es confirmada por la cantidad de bibliografía dedicada a relacionar este vicio con la psicopatología contemporánea.[1324] Además, porque la acidia es una forma de tristeza que, como ya sabemos, es «pasión» en un sentido fuerte.

[1321] *De malo*, q. 10, a. 3, in c.

[1322] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 36 a. 4 ad 3.

[1323] A. ADLER, *Conocimiento del hombre*, 181.

[1324] Entre la más reciente, podemos citar: B. FORTHOMME, *De la acédie monastique à l'anxio-dépresion. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, Paris 2000; J. ALLIEZ, «L'acedia: un état anxio depressif, décrit à Marseille au Ve siecle par Jean Cassien, Fondateur de l'Abbaye de Saint-Victor», *Psychologie médicale*, 20 (1988) 1469-1471 (citado por Forthomme); J. ALLIEZ - J.-P. HUBER, «L'Acédie ou le déprimé entre le péché et la maladie», *Annales médico-psychologiques*, 145 (1987) 393-407; B. LECOMTE, *L'acédie: invention et devenir d'une psychopathologie dans le monde monastique*, thèse de doctorat en médecine, Université de Nancy I, 1991; estos dos últimos son citados por J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales*, que se ocupa del tema de la acedia en el capítulo 4, «La folie d'origine spirituelle», pp.110-117 («L'acédie. Nosologie») y 123-132 («Thérapeutique de l'acédie»). Una amplia lista bibliográfica se puede encontrar en R. JEHL, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag*

El estudio de la acidia inicia en ámbito monástico. Es descripta como una *astenia* espiritual, un *tedio* y *ansiedad*, una dejadez y *vacío*, que tientan el espíritu del monje y lo apartan de la contemplación, dipersándolo mentalmente y haciéndolo inquieto, quitándole la paz interior.[1325] Los grandes «psicólogos» que analizaron esta «enfermedad» fueron ellos mismos monjes, Evagrio Póntico[1326] y Juan Casiano, y los autores en ellos inspirados.[1327] En particular, es el segundo quien dedica un amplio estudio de gran fineza psicológica al «*daemonium meridianum*»[1328], «demonio del mediodía»[1329], como Evagrio llama la acidia, y que Casiano identifica con el «tedio o ansiedad del corazón»[1330].

---

zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras, Scöningh, Paderborn - München - Wien - Zürich 1984, XIV-XXXVI. Sobre la acidia en santo Tomás y la psicología, cf. M. Palet, «Actualidad psicológica de la enseñanza de santo Tomás de Aquino», en *La familia educadora del ser humano*, 216-277; A. Stagnitta, *La fondazione medievale della psicologia*, 101-103.

[1325] Larchet la describe así: «Il y a dans l'acédie une insatisfaction vague et générale. [...] L'acédie rend alors l'homme psychiquement et physiquement instable. Ses facultés deviennent inconstantes; son esprit, incapable de se fixer, va d'un objet à un autre. Lorsqu'il est seul surtout, il ne supporte plus de demeurer dans le lieu où il se trouve [...]. D'une manière générale, il recherche à tout prix des contacts avec autrui. [...] Il établit et entretient ainsi des relations souvent futiles qu'il alimente par des vains discours où il manifeste généralement une vaine curiosité. [...] Tous ces états qui se rattachent à l'acédie s'accompagnet d'inquiétude ou d'anxiété, qui est, outre le dégoût, un caractère fondamental de cette passion» (J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies mentales*, 111-112).

[1326] Evagrio Póntico, *Tratado práctico* o *El monje*, Sources chrétiennes, nº171, Cerf, Paris 1971.

[1327] L. Giordano, «Morbus acediae. Da Giovanni Cassiano e Gregorio Magno alla elaborazione medievale», *Vetera Christianorum*, 26 (1989) 221-245.

[1328] Santo Tomás relaciona esta tentación del monje en la hora sexta con el ayuno: «Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo ieiunantes, circa meridiem, quando iam incipiunt sentire defectum cibi et urgeri ab aestibus solis, magis ab acedia impugnantur» (*Summa Theologiae* II-II q.35 a.1 ad 2).

[1329] Según la versión griega del Salmo 90, 6 y la Vulgata: «...*a demonio meridiano*...». Según G. Bardy: «Le terme □□□□□□ figure a plusieurs reprises dans les Septante, avec le sens de négligeance ou d'indiférence (Psalm., 118, 28; Eccli., 29, 5; Is., 61, 3); et c'est la signification qu'il a encore dans Ciceron (*Ad Attic.*, 12, 45,1).» (*Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1937, 166 -Acedia-).

[1330] Juan Casiano, *De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim*, l. 10 "De Spiritu acediae", (PL 49). Así introduce el tema en el c.1: «Sextum nobis certamen est, quod Graeci □□□□ια vocant, quam nos taedium sive anxietatem cordis possumus nuncupare. Affinis haec tristitiae est, et vagis maxime ac solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis ac frequens, maxime

Santo Tomás une la «*akedía*» de estos autores a la «*tristitia*» de san Gregorio Magno[1331]. Esto demuestra su increíble capacidad para ir a los principios, pues si bien su descripción es mucho menos pormenorizada que la de Casiano, en la que el detalle prima, en el Aquinate queda mucho más clara la esencia de este mal, a la que reconduce la fenomenológicamente variada sintomatología.[1332]

B. La «tristeza del bien divino» y la *pereza*

Hay que comenzar por separar la acidia de la «pereza» (*pigritia*), pues ambos vicios son muchas veces confundidos, siendo el segundo enumerado entre los vicios capitales en el puesto del primero. Santo Tomás, en cambio, los distingue con claridad[1333], y ésta es también una de sus originalidades[1334], pues por ejemplo aún en la

---

circa horam sextam monachum inquietans, ut quaedam febris ingruens tempore praestituto, ardentissimus aestus accensionum suarum ac statutis horis animae inferens aegrotanti. Denique nonnulli senum hunc esse pronuntiam meridianum daemonem, qui in psalmo nonagesimo nuncupatur».

[1331] *Moralia in Job*, XXXI, 45 (PL 76, 621): «Radix quippe cuncti mali superbia est [...]. Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia, de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluviens, luxuria» y sobre los efectos de la «tristitia»: «De tristitia, malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis erga illicita nascitur». Cfr. *Summa Theologiae* II-II q.35 a.4 ad 3: «Etiam Cassianus, in libro *de Institutis Coenob*., distiguit tristitiam ab acedia: sed convenientius Gregorius acediam tristitiam nominat. Quia sicut supra dictum est, tristitia non est vitium ab aliis distinctum secundum quod aliquis recedit a gravi et laborioso opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur: sed solum secundum quod contristatur de bono divino.»

[1332] Bernard Forthomme pone de manifiesto que la «renovación del tomismo», en particular en temas de moral, ha revitalizado el interés en el estudio de este vicio (*De la acédie monastique*..., 15): «Relevons enfin l'impact joué par le renouvellement de l'intêret attaché a la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin, non seulement dans l'optique générale du redressement de la formation philosophique et théologique déficiente, mais, d'opérer l'*aggiornamento* de la partie morale de l'*Oeuvre*. Rénovation qui viendra d'ailleurs moins des nombreux manuels répétitifs d'inspiration thomiste, que des traductions commentées du *De Acedia* lui-même et d'une réflexion théologique de plus grande envergure inspirée par ce bref *Traité* -exemplaire pour sa force d'unification du concept et de subordination des symptômes si variés et antithétiques.»

[1333] Cf. *Summa Theologiae* II-II q.35 a.2. Es por eso que aquello que hace de la acidia un vicio especial, debe buscarse en otra cosa que la búsqueda del reposo corporal. Es algo más íntimo, más espiritual.

[1334] Cfr. E. VANSTEENBERGHE, «Paresse», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1932, vol. XI_2, 2027: «Saint Thomas d'Aquin, qui a étudié l'acédie avec plus rigoeur que

Summa Halensis se habla de «*pigritia vel acidia*»[1335]. En uno y otro se trata, como diría Pieper, de huir de la realización del propio ser; los clásicos «por *acedia* entendían el hecho de no "colaborar" en la realización de sí mismo, de negarse el hombre a aportar la contribución a la existencia auténticamente humana que le es propia.»[1336] Pero en el caso de la *pigritia* esa huída tiene como causa la busqueda del reposo corporal, por el carácter arduo del trabajo. En la acidia, lo central en cambio es la reacción frente al sentido de la vida. Cuando a este sentido, que es arduo, se le dice «no», o se lo desatiende con negligencia, se pierde el gozo y se pierde la paz, y, junto con ellas, la energía para llevar adelante la propia existencia. La acidia puede ser un simple movimiento rebelde de la «carne» que resiste al espíritu, un primer movimiento subrepticio; en este sentido, hasta puede ser «inconsciente»; pero puede también recibir el asentimiento de la razón, y es aquí que adquiere toda su gravedad.[1337]

Más que de *pereza* se debe hablar de *tristeza* (*tristitia*) según el Angélico Doctor.[1338] Una tristeza del todo particular, con efectos paralizantes y devastadores, porque dirigida contra en propio bien interior. La acidia es la *tristeza del propio bien espiritual*, es decir del «bien divino»; «entristecerse del bien divino, del que goza la caridad, corresponde a un vicio especial, que se llama acidia.»[1339]

La acedia es esencialmente una tristeza que se opone al gozo que produce la posesión adelantada del fin de la vida, que es la *fruición* de la contemplación de Dios, el reposo mental contemplativo, «*quies mentis in Deo*». Esto anula el auténtico dinamismo

---

personne, la distingue nettement de la paresse, en lui donnant le sens très précis de *tristitia de bono spirituali*, et souligne son effet, qui est d'enlever le goût de l'action».

[1335] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, Pars II, Liber II, Inquisitio 3, Tractatus 4, Sectio 2, tit. 4 (*De acidia*), caput 1, solutio. Este tratado es, sin embargo muy rico, y no debe ser menospreciado, aún como fuente de la concepción tomista, a pesar de que Casiano no viene citado, tal vez otra de las originalidades del Aquinate. En el *Breviloquium* de San Buenaventura parece suceder lo mismo; cf. la Pars III, cap. 9: «Nam *invidia* vult privatum bonum possidere sine *socio*, et ita integraliter; *ira* sine *contrario*, et ita imperturbabiliter; *accidia* sine *labore aliquo*, et ita infatigabiliter.»

[1336] J. PIEPER, *Antología*, 34.

[1337] *Summa Theologiae* II-II q.35 a.3.

[1338] Tratamos aquí de la acidia como «vicio». De la acidia como pasión hemos hablado en el apartado anterior al tratar sobre la tristeza en general.

[1339] *Summa Theologiae* II-II q.35 a.2 in c.

de la vida humana, aplastándola y causando una «depresión» (*deprimit animum*) que impide operar.

> Según Juan Damasceno, [la acidia] es una *cierta tristeza que pesa*, que de tal modo deprime el ánimo del hombre que no lo deja hacer nada; como las cosas que son ácidas también son frías. Y así la acidia comporta cierto tedio en el actuar.[1340]

La acidia se parece a las cosas ácidas, que en general son frías, dice santo Tomás. Es un enfriamento, un congelamiento espiritual -opuesto al calor de la caridad-, que frena el desarrollo interior. Pero esto no quiere decir que el que padece este morbo del alma no «se mueva». Por el contrario, si bien a veces puede llevar a la inactividad efectiva, al sopor y adormecimiento, esta depresión y tedio puede aparecer enmascarado por un exceso de actividad, producto de la ansiedad (*anxietas cordis*), pues la persona no puede estar tranquila consigo misma y, no pudiendo huir de sí, intenta escapar por «la ventana de sus sentidos» volcándose hacia el exterior, multiplicando sus ocupaciones y no permaneciendo fija en ningún lugar. Pues «la acidia inmoviliza para hacer esas cosas que causan tristeza, pero hace dispuesto a las contrarias.»[1341]

C. Los síntomas de la acidia

[1340] *Summa Theologiae* II-II q.35 a.1 in c.

[1341] *De Malo*, q.11, a.4, ad 2; también a.3, ad 1: «Accidia contrariatur praecepto de sanctificatione (sabbati) in quo mandatur, secundum quod est praeceptum morale, quies mentis in Deo». Cf. J. PIEPER, *Antología*, Herder, Barcelona 1981, 35: «Del "no querer ser uno mismo", del negarse a colaborar en la realización de la propia entidad, de esta interna desaveniencia del hombre con lo que es, de la pereza en suma, brota entre otras cosas, según nuestros antepasados, la "errática inquietud del espíritu". Quien en lo más profundo de su alma se encuentra en desacuerdo consigo mismo, quien no puede ser lo que radicalmente y a pesar de todo es, no puede morar en su propio interior, o, en otras palabras, no está en su casa dentro de sí.» Bernard Forthomme, en la obra citada, siguiendo a Pieper, subraya el hecho de que el exceso de trabajo es consecuencia de la acidia, a causa de la imposibilidad del reposo contemplativo, cultual y festivo de quien está en «desacuerdo con el ser»; cf. (c.1: «L'acédie comme surtravail») p.33: «Ainsi se manifestent a la fois la reprise de l'*acedia* thomasienne dans sa radicalité théologale, et sa nouvelle inflexion. Outre l'incapacité du repos dominical ou cultuel, du repos en Dieu et ce qu'il rélève en lui, la destinée infinie, outre la négligence religieuse, apparaissent comprises comme vecteurs désormais essentiels, la figure impériale du travailleur et la domination surdéterminée du travail et de la technique qu'elle provoque».

Recordemos que la acidia es vicio capital, y, por lo tanto, es cabeza de muchos males. Entre los efectos o síntomas de la acidia santo Tomás, siguiendo a san Gregorio Magno, pone: la *desesperación*, la *pusilanimidad*, el *torpor en el cumplimiento de los preceptos*, el *rencor*, la *malicia* y la *divagación mental sobre cosas ilícitas*.

La relación entre desesperación y acidia es muy evidente. Quien se aparta, o aún odia y se entristece, de aquello que debería perfeccionarlo y alegrarlo, termina desesperando de obtener la felicidad.[1342] Y de la desesperación se sigue todo tipo de males. Para empezar, la «*fuga finis*» de la desesperación, produce la «*fuga bonorum quod sunt ad finem*», es decir la «pequeñez de ánimo» o pusilanimidad (*pusillanimitas*) -de la que ya tratamos- y el «*torporem circa praecepta*».[1343] Pueden acompañar a la pusilanimidad y al «torpor» la ociocidad (*otiositas*) -que no hay que confundir con el verdadero ocio contemplativo- y la somnoliencia (*somnolentia*), perdiendo el tiempo o usándolo mal[1344].

Lo peor es que, como es sabido, la desesperación, producida por el suicidio espiritual, puede conducir también al suicidio corporal. La «opresión» afectiva[1345] y angustia de la acidia, están fundadas en una «náusea» de la vida.[1346] Analizadas las cosas en profundidad -como ya hemos visto al tratar del amor de sí- el que detesta su verdadero bien en el fondo se odia de alguna manera a sí mismo.[1347] Siendo que la «*tristitia saeculi*», la tristeza de este mundo que es la acidia, causa la muerte espiritual[1348], nada raro es que en algunas ocasiones cause también la muerte corporal.[1349]

Otro síntoma de este mal es el rencor (*rancor*) o, en palabras de Nietzsche o de Scheler, el «resentimiento». Pues las personas afectadas por este morbo terminan

---

1342 De Malo, q.11, a.4; *Summa Theologiae* II-II q.35 a.4 y II-II q.20 a.4.

1343 De Malo, q.11, a.4; *Summa Theologiae* II-II q.35 a.4.

1344 *Summa Theologiae* II-II q.35 ad 3.

1345 De Malo, q.11, a.1, ad 5.

1346 De Malo, q.11, a.1, in c.; *Summa Theologiae* II-II q.35 a.2 in c: «Ut patet per hoc quod dicitur in *Glossa* super illud *Psalm*., "Omnem escam abhominata est anima eorum"».

1347 *Summa Theologiae* I-II q.29 a.4.

1348 De Malo, q.11, a.3, in c.

1349 Así Judas Iscariote, absorbido por la tristeza y la desesperación, se colgó del árbol, cf. *Super Matthaeum*, c.XXVII, n.1.

odiando a quienes los instan al bien espiritual: «La lucha de los que se entristecen de los bienes espirituales es a veces contra los que los inducen a los bienes espirituales, y esto es el *rencor*»[1350], y en particular contra quienes detentan autoridad en ámbito espiritual: «Además sucede que si alguien contra su voluntad es mantenido unido a los bienes espirituales que lo entristecen, concibe primero la indignación contra las autoridades o hacia cualquier persona que los retiene en esto».[1351] Este rencor, como enseña san Isidoro, produce un sentimiento interior de amargura (*amaritudo*).[1352] En el peor de los casos, esto termina en el odio mismo de los bienes espirituales que ha rechazado, «y esto es propiamente malicia».[1353]

Hablamos ya de la dificultad para encontrar una paz auténtica, tranquilidad y quietud, que produce la acidia. A esto se refiere el síntoma llamado por el Aquinate «*evagatio mentis circa illicita*», es decir la divagación de la mente referida a cosas ilícitas. Pues además de la fuga de los bienes interiores, a que corresponden los efectos de la acedia ya enumerados, debe darse algo que llene el vacío dejado por aquellos. Parece ser una ley de la psique humana: no se tolera el mal puro. Rechazado un gran bien, al menos se busacan muchos pequeños bienes, sin reparar en que la cantidad no suplirá jamás la diferencia cualitativa.[1354] Esto produce una búsqueda sin fin del gozo, pues el gozo perdido es de alguna manera infinito y porque la tristeza que se siente consiguientemente tiene también cierta infinitud. A algunos su mente no les alcanza para divagar. Necesitan a los otros, para divertirse en muchas cosas inútiles o aún ilícitas.[1355] Tampoco pueden estarse quietos, pues la ansiedad producida por la ausencia de paz interior no los deja de torturar. Y necesitan el cambio constante de lugar, pues la quietud no la toleran. Esto reafirma lo dicho anteriormente: pereza y acidia pueden ir juntas, pero no se identifican; en todo caso, la acidia incluye más bien una pereza

---

[1350] *Summa Theologiae* II-II q.35 a.4 in c.

[1351] *De Malo*, q.11, a.4, in c. Esta es seguramente la raíz espiritual del anticlericalismo.

[1352] *Summa Theologiae* II-II q.35 a.4 ad 3: «*Amaritudo*, quam ponit Isidorus oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris».

[1353] *De Malo*, q.11, a. 4; *Summa Theologiae* II-II q.35 a.4 in c: «et hoc proprie est malitia».

[1354] *De Malo*, q.11, a. 4, in c.

[1355] Aquí entra en juego el temperamento personal, pues mientras los introvertidos tienden a la divagación mental, los extrovertidos, a la dispersión exterior en el trato con los otros.

espiritual. Muchas veces la depresión de la acidia se oculta por un exceso de actividad y movimiento, que puede ser también trabajo duro e incluso compulsivo y adictivo.

Tenemos así toda una serie de síntomas muy fáciles de individuar: inestabilidad en la voluntad, que los dispone a cambiar de propósitos (una primera forma de *instabilitas*) o a dispersar su voluntad y apetitos en muchas cosas (*importunitas mentis*), reduciendo, por supuesto, la capacidad de amar en profundidad; la divagación cognitiva, llamada curiosidad (*curiositas*); después, encontramos la tendencia a prolongar esta dispersión mental, de la razón y voluntad, a través de la palabra, la verborrea (*verbositas*), o de movimientos desordenados, la inquietud corporal (*inquietudo corporis*), o de cambios constantes de lugar, la inestabilidad (*instabilitas*).[1356]

Resumiendo, la acidia es un vicio capital que consiste en una tristeza acerca del bien espiritual o interior, que es el bien divino, opuesto al «*gaudium caritatis*». Su primera consecuencia es un congelamiento de la evolución de la vida mental, que hace a la persona fría respecto de las cosas del espíritu, en particular la contemplación y la oración, los actos de culto y de fiesta, y todo aquello que pertenece al ámbito de lo gratuito y desinteresado, fin en sí mismo. Esto puede llevar a la desesperación respecto del fin y a la flojedad en cuanto a los medios que conducen a él, a la pusilanimidad -aquí se ve, desde otro punto de vista la no-contradicción de soberbia y pusilanimidad-, al relajamiento moral , la ociocidad y somnolencia, a una inercia espiritual que puede terminar de la peor manera. Además, se despierta el resentimiento hacia las personas que lo inclinan al bien o hacia lo grande, rencor que puede terminar trasladándose hacia el bien mismo (malicia). Después, junto con este congelamiento respecto de lo esencial, se produce a veces un exceso de movimiento respecto de otras cosas, un estado de ansiedad, causado por la necesidad de huir de la tristeza interior que se hace presente cuando vuelven sobre sí mismos. De allí surge la divagación de la mente, la inestabilidad afectiva y la inquietud corporal.

Pero no se debe olvidar que lo esencial de este vicio, según santo Tomás, es la tristeza del bien espiritual. Sus efectos o síntomas pueden manifestarse más o menos, de una manera u otra. A veces como depresión e inactividad; otras como ansiedad y

---

[1356] *Summa Theologiae* II-II q.35 a.4 ad 3.

actividad compulsiva. A veces se llega a la desesperación, otras no. Algunos expresan inquietud exterior y multiplican sus relaciones humanas. Otros se repliegan en sí mismos y en su fantasía. En algunos, la responsabilidad es mayor, en otros, menor.[1357] Lo importante es individuar este núcleo interior. Veremos cómo santo Tomás, reasumiendo la tradición, ha descripto muy agudamente esa depresión existencial que muchos psicólogos y psiquiatras, como también filósofos, contemporáneos han individuado como la enfermedad del alma más extendida en nuestro tiempo.

D. La acidia y los psicólogos

Pasemos, pues, a examinar cuál ha sido el tratamiento del tema que nos ocupa en la psicología actual.[1358] Ya hemos dicho que Jean-Claude Larchet señala la dificultad de hacer una relación estricta entre la concepción de los Padres de la Iglesia y la psicopatología actual, pudiendo hacerse sobre todo a nivel de síntomas, más que de síndromes, relación que se hace además más difícil a causa de la enorme diversidad de escuelas psicológicas.[1359] Algo parecido sucede con santo Tomás. Sin embargo, el mismo Larchet hace algunas aproximaciones:

> La astenia, síntoma común a muchas enfermedades mentales, corresponde bastante precisamente a uno de los componentes esenciales de la acedia.
>
> El síntoma depresivo, que se encuentra en muchas neurosis y psicosis, puede ser puesto en estrecha relación con la acedia y la tristeza. [...]
>
> La psicosis melancólica puede ser en cierta medida relacionada con la acedia por un lado y con la tristeza por el otro, sobre todo en su forma extrema de «desesperación».
>
> La relación más estrecha y directa, sin dudas, se puede establecer entre las diferentes formas de depresión y la acedia y la tristeza de la nosografía patrística. Esta relación, por otro lado, no ha

---

[1357] Cfr. E. Vansteenberghe, «Paresse», 2027: «On peut conclure de ce qui précède que l'acédie, *tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum*, est un péché mortel *secundum genus suum*. Un péché mortel en son genre n'a cependant toute sa gravité que s'il est pleinement volontaire. Il arrive souvent que l'acédie s'ébauche dans la sensibilité seule, comme une manifestation des résistences de la chair contre l'ésprit.»

[1358] Nos limitaremos a los autores más importantes en este tema, por motivos de brevedad y claridad, pues la bibliografía es inmensa. Un estudio interesante, aunque el resultado sea bastante limitado desde el punto de vista teórico, es el de G. M. Moretti, *Accidia, gola. Psicologia e grafologia dei sette vizi capitali*, Il Messagero di S. Antonio, Padova 1949.

[1359] J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies mentales*, 98-99.

dejado de llamar la atención de ciertos psiquiatras, y le han sido dedicados recientemente muchos estudios.[1360]

El filósofo personalista Emmanuel Mounier, en su *Tratado del carácter*, al hablar de la astenia, con causa orgánica, la asimila a la acidia monástica.[1361] Luego, al referirse a los psicólogos que como Rudolf Allers o Hans Prinzhorn (discípulo de Klages) introducen en la psicoterapia un nivel moral, Mounier recuerda la concepción de Casiano de la tristeza y la acidia.

> Nos sorprenderemos menos, a la luz de estos datos modernos, de ver a teólogos, que habían adquirido de la vida comunitaria una amplia experiencia del hombre, introducir una consideración moral allí donde a primera vista no lo esperábamos. Así ellos hacían de la tristeza un pecado, al menos la «tristeza del mundo» que Casiano oponía a la «tristeza según Dios», y que describe, en contraste con el cuadro de la caridad de san Pablo, como «áspera, impaciente, dura, llena de rencor y de aflicción, y de dolorosa desesperanza». Así la *acedia*, disgusto general y vago por el lugar donde uno está y que frecuenta, que Casiano identifica como un «espíritu de pereza», produce ociosidad y un humor inquieto. Así la agitación del espíritu que introduce su tumulto allí donde la fe y la esperanza requieren una conciencia desocupada, disponible, abandonada.[1362]

Juan José López Ibor se ha ocupado del vicio de la acidia, con referencia explícita a santo Tomás, al tratar el tema del *tedio*, como «sentimiento vital»:

> En los conventos de la Edad Media se planteaba el problema de la *acedía*, que era un problema muy importante desde el punto de vista moral, ya que en estos libros se estudiaba la acedía como un pecado de tristeza o de tedio. El monje que está dentro de un convento y que nota que las raíces de su vida se van secando poco a poco, va perdiendo el interés. Es capaz de la repetición formal de los actos que le impone la vida cenobítica, pero sin participar vital y afectivamente en ellos, porque siente esta tremenda sensación de tedio que se llama acedía. El primero que empleó esta palabra fue San Juan Casiano, que la ponía como uno de los más grandes pecados, tanto como la

---

[1360] *Ibidem*,100. Compartimos en lo fundamental las afirmaciones de este autor, aunque con alguna reserva en lo que se refiere a las psicosis. Nos parece, además, que la distinción (tan clara en santo Tomás) entre *vicio* y *pasión* no lo es tanto en Larchet, al menos en esta obra. Por otro lado, siguiendo la tradición oriental (él es ortodoxo) distingue la «tristeza» de la «acedia», y hace la relación con la psicopatología contemporánea tratándolas separadamente; en la misma página: «L'anxieté et l'angoisse présentes dans la plupart des psychoses et dans toutes les névroses peuvent être rapportées pour une part aux passions de crainte et de tristesse telles qu'elles sont conçus par les Pères. […] La névrose d'angoisse peut, quant à elle, être compris en rélation avec la passion de tristesse, mais aussi et sourtout de crainte.»

[1361] E. MOUNIER, *Traité du Caractère*, Éd. du Seuil, Paris 1947, 269.

[1362] *Ibidem*, 751.

> concupiscencia sexual o como la soberbia misma. Era uno de los gusanos que más podía corroer el espíritu del monje en la Edad Media.[1363]
>
> En Santo Tomás, la acedía es el pecado de tristeza. Petrarca, el solitario, dice que la acedía es una peste del alma, «un gusto de sufrir que hace triste al alma; una enfermedad que es tanto más oscura cuanto su causa es más desconocida y su curación más difícil». Pero de la tristeza pecaminosa de Santo Tomás al deseo de Baudelaire y los románticos de sumergirse en lo más hondo del abismo hay una distancia evidente. Con los románticos empieza a *gustarse del vacío de la vida*. Pero cuando el tedio se desposee de esa actitud estética, aparece en sí mismo el tedio esencial de la vida, que no es otra cosa sino el precursor de la gran videncia actual. [1364]

El psiquiatra español distingue por un lado el *aburrimiento* procedente de la banalidad del estímulo externo; por otro, un tedio, una *fatiga* interior, que sería una disminución de la *vitalidad*.

> Hay un aburrimiento, pues, que es reactivo, y hay un aburrimiento que es interno, que depende de uno mismo, y que cuando alcanza grandes intensidades reviste matices patológicos. Son los sentimientos de vacío, de tedio y de fatiga, empleando esta última palabra como expresión de un estado intermedio entre el tedio y la angustia. Por ejemplo, en Santa Teresa, la palabra fatiga viene a emplearse, no en sentido de la fatiga física, sino en este otro sentido, que depende, como yo les digo, de una disminución de la vitalidad.[1365]

Este tedio, continúa el eminente psicopatólogo, lleva al afán de novedades: «El tedio empuja a la aventura amorosa, en busca de la novedad, de algo que sacuda el estanque inerte de la vida cotidiana». El trabajo y las ocupaciones cotidianas tendrían la finalidad de enmascarar el tedio fundamental del fodo de la vida humana.[1366]

> De suerte que de la misma manera que la preocupación y las ocupaciones nos disuelven los cuántum de angustia que tenemos dentro, muchas de las actividades que el hombre tiene precisamente están montadas sobre la necesidad inherente a la existencia humana de resolver o

---

[1363] J.-J. LÓPEZ IBOR, *Lecciones de psicología médica*, vol. I, 181.

[1364] *Ibidem*, 182.

[1365] *Ibidem*, 182.

[1366] Al tratar de la *personalidad depresiva*, Kurt Schneider señala que no siempre es perceptible desde el exterior, pues puede estar oculta aún por un exceso maníaco de actividad: «El depresivo no está siempre, externamente, taciturno y abatido; muchas veces, manifiesta una alegría y una actividad del tipo de la "manía por angustia" o de la "manía como fuga", que no corresponde a ningún bienestar interno. [...] Tales manifestaciones encubridoras y tales complicaciones se encuentran en la mayoría de los depresivos de un nivel mental particularmente elevado.» (K. SCHNEIDER, *Las personalidades psicopáticas*, 78). De todos modos, es claro que no necesariamente la personalidad depresiva tiene como base el vicio de la acidia. Puede corresponder, más o menos, al temperamento *melancólico* de la clasificación tradicional.

> disolver estos estados de ánimo, que, reducidos a sí mismos, resultan extraordinariamente penosos. Cuando el sujeto no se distrae, es decir, cuando amputa de su vida toda esta serie de actividades, que parecen puramente periféricas, le amenaza el peligro del tedio y del aburrimiento. La forma patológica se presentará cuando, a pesar de intentar distraerse, no lo logra.[1367]

A diferencia de santo Tomás, este autor no atina a ver que lo patológico no está en no poder distraerse, sino justamente en necesitar esta distracción. El trastorno está dentro, pero la distracción hace que no se manifieste a la conciencia. Además, la actividad puede tener dos principios: o la imperfección que causa tristeza y se quiere superar, o la plenitud que busca difundirse.

Otra consecuencia de este tedio, según López Ibor, es conducir al refugio en la satisfacción de las pasiones: «La pasión aparece como un remedio, como en Mademoiselle de Lespinase, literata francesa del XVIII, que nos ha dejado cartas muy interesantes sobre el tedio».[1368]

Serían las personas que han llegado a la mitad de su vida, siempre según el psiquiatra español, las más expuestas a este trastorno: «A medida que el hombre madura, decrece el coeficiente de novedad que le aporta su experiencia. De este modo, cuando alcanza el recodo que señala la mitad del camino, pocas cosas le producen sensación de novedad. La experiencia de vida ha de cuajar en nuevas formas, más hondas y profundas. Si se fracasa en ello, a la vuelta del camino se halla el tedio. Auténtico demonio del mediodía que le llena del más sensible acíbar, el de sentir su propia vida como carente de sentido».[1369]

Ese trastorno, individuado originalmente en ámbito monástico, todavía existe, sostiene López Ibor, aunque se manifestaría de otra manera, especialmente a través de la angustia:

> Es lógico suponer que en muchos de los casos de acedía que ocurrían en los conventos en otra época realmente se trataba de alteración de los sentimientos vitales, netamente patológicos, que

---

[1367] *Ibidem*, 183.

[1368] *Ibidem*, 182.

[1369] *Ibidem*, 182-183. Así, si seguimos la intuición de este autor, la tan mentada «crisis de la mitad de la vida» hundiría sus raíces en la acidia. Quien al llegar a los cincuenta encuentra que, a pesar de tanta fatiga, no ha hecho nada que valga la pena, y que el vacío interior persiste y se hace cada vez más presente, es claro que no sólo corre el riesgo de verse afectado por este mal, sino que lo padece ya desde hace tiempo, aunque no se había manifestado a su conciencia, como dijimos.

> ahora se manifiestan de otra forma. Ahora, cuando el sujeto en la vida moderna se encuentra alterado en su vitalidad, esta alteración se expresa frecuentemente en forma de angustia.[1370]

Por esto, algunos de los estados que se describen como «neurosis de angustia», tal vez puedan ser reconducidos a la «*anxietas cordis*» de la acedia.[1371] López Ibor habla de *angustia vital*, pues considera la angustia como un ingrediente esencial de la vida, con base somática y biológica.

> La angustia expresa la facticidad de la vida humana. Es la estructura que corresponde a la vida tal como es, es decir, limitada por la muerte y por la enfermedad. La enfermedad es un trasunto de la muerte. Tal facticidad de la vida humana nos aparece así, precisamente porque el hombre se halla ligado en su existencia a un cuerpo. La angustia del hombre emerge de la situación específica del ser humano, que consiste en la imbricación, en su existencia, de los planos espirituales y corporales. Se habla mucho de la angustia metafísica y se subrayan sus caracteres desde un punto de vista especulativo. La angustia real es la *angustia vital*, la que tiene el hombre en tanto ser vivo.[1372]

[1370] *Ibidem*, 181. Sobre el carácter demoníaco de la angustia, p.184: «Kierkegaard dice que lo demoníaco que se halla dentro de la angustia es lo que quita la libertad para lo bueno. [...] El aburrimiento asienta en la falta de libertad y en el vacío que no puede llenarse y arroja al hombre, como la misma angustia, en la nada.»

[1371] Y, dado que en general se suele reconocer que la angustia está en la base de la estructuración de toda neurosis, la acidia puede estar en el fundamento de alguna de ellas. Cf. H. EY - P. BERNARD - CH. BRISSET, *Manuel de psychiatrie*, Masson, Paris, 1963², 364: «Tout état névrotique, qu'il revête la forme nette et définie de l'hystérie de conversion ou de la névrose obsessionelle, comporte ce fond de angoisse. La névrose d'angoisse constitue donc une sorte de tronc commun de l'organization névrotique en marche vers conduites névrotiques plus stables et plus systématiques (Freud).» Que Freud y Ey consideren la neurosis de angustia como una «neurosis actual», es decir basada sobre un terreno constitucionalmente dispuesto a la angustia (como lo hace también López Ibor) no es aquí el momento de analizarlo. Por otro lado, la intervención de factores orgánicos es caracterísitca de toda pasión, según la persepectiva hilemórfica; el tema es si la trasmutación orgánica es causa eficiente o material del trastorno. De todos modos, la idea de «neurosis actual», al menos en la terminología, no se mantiene más que en algunas corrientes psicoanalíticas, como casi también el término mismo «neurosis». Respecto de la ansiedad crónica, dice el mismo Henri Ey (p.369): «L'anxieté chroniqe est organisée à l'instar d'une *névrose caractérielle* dont elle se rapproche [...]. Elle constitue une position systématique dans l'existence, comme une constitution basée sur l'angoisse.» Además de con la tristeza (sea acidiosa que de otro tipo), el fenómeno que estos autores llaman angustia o ansiedad (en particular la «neurosis de angustia») parece estar conectado con la pasión y el vicio del temor, del que trataremos más adelante.

[1372] J. J. LÓPEZ IBOR, *Lecciones de psicología médica*, Editorial Paz Montalvo, Madrid 1964, vol. II,

Esta postura se debe a que el autor tiene una tendencia claramente *vitalista*. De tal manera que en el momento de asignar la causa profunda de la angustia, el autor señala la base vital somática. No es tanto que la persona padece tedio y angustia porque no se halla bien respecto del sentido de la vida, sino que siente el vacío por una caída de su vitalidad. En esto, no hace otra cosa que seguir a Nietzsche[1373], que hace otro tanto.

De hecho, el nihilismo contemporáneo no parece ser sino la acidia transformada en enfermedad de la cultura occidental. Nietzsche denuncia esta patología y pretende que su principio sea el cristianismo, causante a la vez que dependiente de la impotencia vital. En realidad no es así, y el mismo «nihilismo activo» de quien «filosofa con el martillo», que propone el filósofo alemán, parece un síntoma de la acidia que agrava la sociedad occidental. El *resentimiento* que Nietzsche cree descubrir en el fondo de la moral cristiana, parece tenerlo él mismo, bajo la forma de «*indignationem ad praelatos*», en su crítica al sacerdote.[1374] Además, aparece el odio al bien mismo, en su caracterización despiadada de Cristo. La huída de la contemplación es clara en un filósofo que convierte la filosofía en modelación de la realidad -y el fondo de la realidad en puro movimiento y transformación, aunque con un límite, que impone el eterno retorno de lo mismo-. De todos modos no iremos más allá, ni tomaremos aquí a Nietzsche como un «caso clínico» -aunque el mismo pensador de Sils-Maria no haya dudado en transformar a Wagner en un «caso»-.

En Freud, otro autor influenciado por Nietzsche, no es tan fácil encontrar un equivalente de este vicio, si bien ya hemos hablado de la neurosis de angustia. Pero, en última instancia, en la visión freudiana, la acidia o tedio es el fondo de la realidad y es por lo tanto insuperable, como la «compulsión a la repetición» y el carácter

---

297-298.

[1373] Cf. J. J. López Ibor, «Nietzsche y su psicología», en *Arbor. Revista general de investigación y cultura*, 52 (1950) 119-264.

[1374] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 148: «Si se quisiera compendiar el valor de la existencia sacerdotal, habría que decir sin más: el sacerdote es el que modifica la dirección del resentimiento. Todo el que sufre busca, en efecto, una causa de su padecer; o, dicho con más precisión, un causante, o, expresado con mayor exactitud, un causante responsable, susceptible de sufrir, -en una palabra, algo vivo sobre lo que poder desahogar, con cualquier pretexto, en la realidad o *in effigie*, sus afectos: pues el desahogo de los afectos es el máximo intento de alivio, es decir, de aturdimiento del que sufre, su involuntariamente anhelado narcoticum contra tormentos de toda índole.»

conservador no sólo del psiquismo sino de la realidad misma. La neurosis, por ello, es inextirpable de la condición humana.

Según E. Fromm, esta forma de tristeza es la causa principal de la consulta al psicoanalista:

> En la época de Freud, la mayoría de la gente que iba al psiquiatra padecía tales síntomas [neuróticos], en especial síntomas histéricos, que hoy son muy infrecuentes. Se trata de otro cambio concomitante con el de las pautas culturales, este cambio de las formas de neurosis. [...] Pues bien, esto es lo que trataba Freud, no sólo la histeria, desde luego, sino también los síntomas compulsivos, pero entonces iba al psiquiatra la gente que tenía una verdadera enfermedad grave, y podía demostrarla con sus síntomas. Hoy, la mayoría de los que van al psicoanalista padecen de lo que antes se llamaba "el malestar del siglo", una desazón característica de nuestra época. No ofrecen ningún síntoma, ni siquiera de insomnio, pero se sienten descontentos y retraídos. La vida no tiene sentido para ellos, no tienen ganas de vivir, se dejan llevar, sienten un malestar vago. Y esperan que el psicoanálisis pueda remediarlo. Ahora bien, esto es lo que se llama análisis del carácter, en vez de los síntomas, pues efectivamente se padece este malestar, que no puede definirse bien de palabra, pero sí puede sentirse con precisión examinándose uno a sí mismo y a los demás.[1375]

Quienes más cerca parecen haber estado de la individuación de la causa de la acidia son los autores existencialistas, pues señalan con más evidencia su raíz propiamente espiritual, y no simplemente biológica. En particular, el neurólogo vienés Viktor E. Frankl, al referirse al vacío existencial y a su posible efecto, lo que él llama «neurosis noógena», es decir, una neurosis cuya causa no es simplemente un conflicto afectivo, sino algo más espiritual, relacionado con el sentido de la vida.

> Hoy, en efecto, son cada vez más numerosos los pacientes que acuden a nosotros con la sensación de un vacío interior que he descrito y calificado de «vacío existencial», con la sensación de un absurdo radical de su existencia.[1376]
>
> Además de las neurosis psicógenas o neurosis en sentido estricto, hay también neurosis noógenas, como yo las llamo, neurosis que, más que una enfermedad psíquica, son una pobreza espiritual y que no pocas veces son consecuencia de un *sentimiento radical de falta de sentido*.[1377]

Una de las manifestaciones de este trastorno sería el aburrimiento: «La nuestra es una época de *frustración existencial*. Y es particularmente joven el que se siente

---

[1375] E. FROMM, El *arte de escuchar*, 71.

[1376] VIKTOR E. FRANKL, El *hombre doliente*, 14. Frankl habla también de «neurosis dominguera», *ibidem*, 35, lo que pone de manifiesto el acierto tomasiano que conecta la acidia con la falta de reposo contemplativo.

[1377] *Ibidem*, 15-16.

frustrado en su deseo de sentido. "¿Qué dicen Freud o Adler a la joven generación actual? -pregunta Betty Leet, redactora jefe de un periódico editado por estudiantes de la Universidad de Georgia-[...] Pero Frankl afirma que la gente vive hoy en un vacío existencial y que éste se manifiesta sobre todo en el aburrimiento".»[1378]

El problema de la concepción frankliana está, a nuestro juicio, en la antropología de fondo, que impide individuar la causa última del trastorno y discernirlo de otros que se le pueden asemejar. Para Frankl, como vimos, en todo hombre hay un «inconsciente espiritual» o «trascendental» en el que se toma la decisión fundamental sobre el sentido de la vida.[1379] En este inconsciente espiritual hay una relación constitucional con Dios, que es el Tú de toda persona humana. Hay en él además una tendencia innata a Dios, conciente o inconsciente, que Frankl llama *religiosidad* o *fe*. La fe sería estructural en todo hombre, y no faltaría en ninguno, aunque en algunos de ellos, justamente los que padecen el vacío existencial y la neurosis noógena, estaría «reprimida».[1380] Ciertamente, uno podría decir que también para santo Tomás uno puede «reprimir» el propio carácter creatural -por el que tenemos una relación con Dios- y la luz espiritual que ilumina nuestra mente. Pero no

---

[1378] *Ibidem*, 14. Según Mercedes Palet, la acidia está en el fondo de los grandes males que aquejan a la juventud actual, lo cual muestra el carácter antinatural de nuestra cultura, porque según santo Tomás el joven, a diferencia del anciano, tiene mucha esperanza porque tiene un largo futuro por delante. Cf. M. PALET, *La familia educadora del ser humano*, 222-223: «Escaparía al objeto del presente trabajo detenernos en una observación precisa de las distintas desvinculaciones personales y sociales en forma de amarguras, ociosidades, palabrerías, inquietudes e inestabilidades que sufre una gran parte de la juventud actual como efecto de la acidia y la desesperación, cuestión que, por otra parte, desde el campo educativo, merece la más intensa atención y la más seria de las reflexiones psicológicas y pedagógicas en orden a su prevención. En este momento podemos tan sólo hacer una mención de las estadísticas y llamar la atención sobre los alarmantes resultados de la última década relativos a la delincuencia juvenil, la edad de las primeras relaciones sexuales, de los embarazos en mujeres adolescentes, el aumento de los abortos, del consumo de drogas y de los suicidios en la población juvenil.»

[1379] Cf. El *hombre doliente*, 14.

[1380] *Ibidem*, 69: «Esta especie de "fe" inconsciente en el hombre, que aquí se nos revela -y que queda englobada e incluida en el concepto de "inconsciente trascendental"-, significaría que hay siempre en nosotros una tendencia inconsciente hacia Dios [...]. Y si llegamos a hablar de "Dios inconsciente" no quiere decir que Dios sea inconsciente en sí mismo y por sí mismo sea inconsciente; más bien significa que Dios a veces *nos* es inconsciente, que nuestra relación con él puede ser inconsciente, es decir, reprimida y por tanto oculta a nosotros mismos»,

pensamos que éste sea el sentido profundo de las afirmaciones de Frankl. La postura frankliana parece, en cambio, muy vecina a algunas formas de teología contemporánea, que tienen por fundamento la misma filosofía que Frankl -en particular, Heidegger-.

Según santo Tomás, en cambio, la fe, como la caridad, es un don divino, que se puede perder. Justamente, el vacío propio de la acidia es un vacío muy real, es una ausencia verdadera, no sólo en la conciencia, del gozo de Dios. Por ello hay que poner más bien la tristeza frente al bien espiritual como esencia de dicho trastorno, como lo hace lúcidamente el Aquinate. Es una cuestión de connaturalidad con el fin de la vida, que cuando se busca, se encuentra. Entendidas así las cosas, tampoco aparece la contradicción frankliana entre neurosis con causa sexual (Freud), neurosis con causa en la voluntad de poder (Adler) y la neurosis noógena, pues el trastorno puede manifestarse de formas diversas, no sólo en el espíritu o *mens*, sino también en la afectividad sensible, como es el caso de la tristeza.

Concluyendo: Hemos podido comprobar la vastedad de la experiencia acumulada por la tradición cristiana en el conocimiento de los problemas que aquejan la personalidad humana en lo que se refiere a ese complejo morbo que Evagrio y Casiano han llamado acidia. Santo Tomás, en particular, se ha mostrado, no sólo un gran sintetizador de la tradición en este punto, sino que también ha individuado inteligentemente el núcleo espiritual que distingue este desorden de otras formas de tristeza: se trata de la tristeza del bien interior y divino. Partiendo de esta intuición, santo Tomás ha sabido reconducir todos los síntomas y efectos que los Padres atribuyeron a la acidia, a su principio y causa. De tal manera, sin descuidar la descripción de este mal, lo ha hecho más inteligible, al punto que su contribución bien puede considerarse perenne. Esto lo hemos comprobado al estudiar el modo en que los psicólogos contemporáneos analizan este morbo. De los autores citados, podemos concluir, por un lado la actualidad de la solución tomasiana; por otro, la dificultad por parte de los autores recientes de lograr una descripción que alcance la riqueza de la tradicional, y sobre todo de individuar la auténtica raíz de la acidia. A ello no es ajeno el hecho de que la experiencia cuantitativa nunca es suficiente si falta la inteligencia espiritual de los actos humanos. Estando ausente la contemplación, es difícil individuar la esencia de un trastorno cuyo centro es la falta del gozo contemplativo.

NOTA. Acidia, depresión y «noche oscura» -Diagnóstico diferencial-

Creemos conveniente tratar aquí un tema muy importante desde el punto de vista clínico. Si le dedicamos sólo una nota es porque santo Tomás, que es el autor en que nuestro estudio se centra, no lo plantea explícitamente -aunque su pensamiento nos ofrezca principios para resolverlo-. Se trata del discernimiento de la depresión de la acidia de aquel estado de intensa purificación que san Juan de la Cruz llamó «noche oscura».

Antes que nada, es necesario decir qué se entiende por «noche oscura». Se trata de una purificación del alma causada por la contemplación infusa[1381], según las dos partes del hombre, la sensitiva y la intelectiva. La purificación de la primera, que tiene como finalidad ordenar la sensualidad a la razón -iluminada por la fe y la prudencia infusa-, se llama «noche del sentido»; la segunda, que purifica en la fe a la *mens* misma, saliendo de la memoria, inteligencia y amor de sí, a la memoria, inteligencia y amor de Dios, se llama «noche del espíritu». Así lo explica el Doctor Místico:

> Esta *Noche* que decimos ser la contemplación[1382], dos maneras de tinieblas o purgaciones causa en los espirituales, según las dos partes del hombre, conviene a saber, *sensitiva* y *espiritual*. Y así la una noche o purgación será sensitiva con que se purga o desnuda un alma según el sentido, acomodándose al espíritu; y la otra noche o purgación espiritual, con que se purga y desnuda el alma según el espíritu, acomodándole y disponiéndole a la unión de amor con Dios.[1383]

[1381] Aunque san Juan distingue una noche activa y una pasiva -consistiendo la primera en el esfuerzo ascético que parte de la iniciativa personal y la segunda la purificación que Dios pasivamente produce en el alma- el centro de la noche oscura está en la acción purificativa de Dios en el alma, y por lo tanto en la noche pasiva, que es además la que produce ese desgarramiento interior que puede ser confundido con la acidia u otra afección viciosa o patológica.

[1382] Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, L. I, canción 1, Declaración: «Y dice que este salir de sí y de todas las cosas fue *En una noche oscura*, que aquí entiende por la contemplación purgativa, como después se dirá, la cual pasivamente causa en el alma la dicha negación de sí misma y de todas las cosas.» *Ibidem*, L. II, c. 5: «Esta *Noche oscura* es una influencia de Dios en el alma que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa, o mística teología, en que en secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo.»

[1383] *Ibidem*, l. I, c. 8.

Esta acomodación del sentido al espíritu, y del espíritu a la unión supraintelectual con Dios se manifiesta como una revolución interior que hace sufrir al alma:

> La primera purgación o noche es amarga y terrible para el sentido, como ahora diremos; la segunda no tiene comparación, porque es horrenda y espantable para el espíritu, como también diremos.[1384]

La noche es terrible, no porque el bien a que dispone la contemplación infusa no sea enorme, pues es el mismo bien divino, sino porque el sujeto no está preparado para recibirlo, ni según el sentido ni según el espíritu. Para esta disposición no basta el ejercicio humano de las virtudes (adquiridas o infusas), sino que es menester que Dios mismo prepare al alma -de allí la necesidad de los dones del Espíritu Santo, según santo Tomás[1385]-. La desproporción entre lo divino y lo humano produce en el sujeto inicialmente un padecimiento que es gran tormento para el sentido, que se debe acomodar a la razón, pero mucho más para el espíritu, que se debe adaptar a la unión con Dios.

Este sufrimiento profundo puede ser interpretado por un observador superficial o no preparado, que juzgue sólo según la naturaleza, como un vicio o una enfermedad. Este dolor interior puede ser fundamentalmente confundido con dos tipos de padecimiento o tristeza: o con un estado depresivo con causa orgánica[1386], o con la depresión existencial propia de la acidia. San Juan de la Cruz se encarga explícitamente de distinguirla de ambas. Dice el santo carmelita.

> Pero, porque estas sequedades podrían proceder muchas veces, no de la dicha noche y purgación del apetito sensitivo, sino de pecados o de imperfecciones, o de flojedad o tibieza, o de algún mal humor o indisposición corporal, pondré aquí algunas señales en que se conozca si es la tal sequedad de la dicha purgación, o si nace de algunos de los dichos vicios.[1387]

San Juan de la Cruz dice claramente: la sequedad interior podría proceder de otras causas diversas de la noche oscura: o de algún vicio, o de «algún mal humor o indisposición corporal». El «mal humor» de la medicina hipocrático-galena -todavía vigente en tiempos de san Juan- corresponde a lo que actualmente llamaríamos un

---

[1384] *Ibidem*.

[1385] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 68 a. 2.

[1386] Llámeselo depresión endógena, psicosis maníaco depresiva o, como san Juan de la Cruz, «melancolía».

[1387] *Noche oscura*, c. IX.

desequilibrio bioquímico. Como sea, se trata de una «sequedad» o depresión de origen orgánico.

Para distinguir la verdadera noche oscura (del sentido) de estos otros desórdenes, el místico Doctor pone tres señales: 1) la persona no encuentra consuelo ni en las cosas de Dios, ni en las del mundo; 2) a causa de esta falta de gozo en las cosas de Dios, siente una pena profunda de no servirlo, y piensa que retrocede espiritualmente; 3) No puede meditar -meditar implica el uso de los sentidos interiores-.[1388]

No es aquí el lugar oportuno para profundizar en este tema, ni en sus alturas espirituales ni en sus manifestaciones «psíquicas». Nos detendremos sólo brevemente

---

[1388] *Ibidem*. De la noche del espíritu, que aquí dejamos de lado, por brevedad y simplicidad, no porque sea menos importante, trata en el l. II. Citemos algunos ejemplos de los pedecimientos del alma en esta noche: «Y esta pena en el alma, a causa de su impureza, es inmensa cuando de veras es embestida de esta divina luz, porque embistiendo en el alma esta luz pura, a fin de expeler la impureza del alma, siéntese el alma tan impura y miserable, que le parece estar Dios contra ella, y que ella está contraria a Dios» (c. V); «En la fuerza de esta opresión y peso se siente el alma tan ajena de ser favorecida, que le parece, y así es, que aún en lo que solía hallar algún arrimo se acabó con lo demás, y que no hay quien se compadezca de ella» (*ibidem*); «como el divino embiste a fin de sazonarla y renovarla para hacerla divina, y desnudándola de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y decuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo a la faz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si tragada de una bestia en su vientre tenebroso se sintiese estar estar digiriendo, padeciendo estas angustias, como Jonás en el vientre de aquella bestia marina» (c. VI); «siente en sí un profundo vacío y pobreza de tres maneras de bienes que se ordenan al gusto del alma, que son temporal, natural y espiritual; viéndose puesta en los males contrarios, conviene a saber: miserias de imperfecciones, sequedades y vacíos de las aprehensiones de las potencias y desamparo de espíritu en tiniebla» (*ibidem*); «las aflicciones de la voluntad y aprietos son también aquí inmensos y de manera que algunas veces traspasan al alma con la súbita memoria de los males en que se ve, y con la incertidumbre del remedio» (c. VII); «se añade a esto, a causa de la soledad y desamparo que esta oscura noche le causa, no hallar consuelo ni arrimo en ninguna doctrina ni en maestro espiritual, porque, aunque por muchas vías le testifique las causas del consuelo que puede tener por los bienes que hay en estas penas, no lo puede creer. Porque como ella está tan embebida e inmersa en aquel sentimiento de males en que ve tan claramente sus miserias, parécele que, como ellos no ven lo que ella ve o siente, no la entendiendo dicen aquello, y, en vez de consuelo, antes recibe nuevo dolor» (*ibidem*); «insipiencias y olvidos de la memoria, las cuales enajenaciones y olvidos son causados del interior recogimiento en que esta contemplación recoge al alma» (c. VIII); etc.

en el diagnóstico diferencial. Estas señales nos permiten distinguir con claridad la verdadera desolación de la noche, primero de la depresión orgánica: en efecto, en ésta el contenido de los pensamientos negativos es por sí mismo irrelevante, pues no es la causa principal de la depresión, sino un trastorno o desequilibrio corporal -lo que no significa negar que ambos fenómenos, depresión y noche oscura, no se puedan entrecruzar-. Además, la dificultad para discurrir, en el caso de la depresión endógena, se funda principalmente en el desorden corporal, subsanado el cual -por la medicación o por otros motivos- se puede volver a meditar. Esto no sucede con la noche oscura.[1389]

Por otro lado, nos permiten distinguir la noche oscura, del vicio de la acidia. Sólo en la sequedad pueden coincidir ambos estados, pero no en sus efectos visibles, que son en el caso de la acidia toda una serie de pecados dispersivos -los «hijos» o síntomas de la acidia ya los hemos visto-, mientras que el que está en la noche oscura no peca gravemente; ni en sus causas, pues la acidia procede de la falta de caridad por la cual se siente tristeza del bien divino, mientras que la noche tiene como motor justamente la caridad, y la tristeza es motivada por el temor de no servir al Amado. Por eso san Juan pone los dos primeros signos: no se halla consuelo, no sólo en las cosas interiores divinas (lo cual es propio del acidioso), sino tampoco en las del mundo (en las que el que padece la acidia difunde su apetito); se siente preocupación y tristeza de no servir a Dios, mientras que el acidioso siente tristeza de tener que verse obligado a servirlo. Justamente, la noche oscura tiene como una de sus finalidades «terapéuticas» el sanar del vicio de la «acidia espiritual», que según san Juan de la Cruz es uno de los vicios capitales de los principiantes en la vida espiritual:

> También acerca de la acidia espiritual suelen tener tedio en las cosas que son más espirituales y huyen de ellas, como son aquellas que contradicen al gusto sensible [...]. Y muchos de estos querrían que quisiese Dios lo que ellos quieren, y se entristecen de querer lo que quiere Dios, con repugnancia de acomodar su voluntad a la de Dios. De donde les nace que muchas veces en lo que ellos no hallan su voluntad y gusto, piensan que no es la voluntad de Dios; y por el contrario, cuando ellos la satisfacen, creen que Dios se satisface, midiendo a Dios consigo, y no a sí mismos con Dios. [...] Éstos también tienen tedio cuando les mandan lo que no tiene gusto para ellos.

[1389] *Ibidem*: «En esta tercera señal se ha de tener que este empacho de las potencias y del gusto de ellas no proviene de algún mal humor; porque cuando de aquí nace, en acabándose aquel humor que nunca permanece en un ser, luego, con algún cuidado que ponga el alma, vuelve a poder lo que antes, y hallan sus arrimos las potencias; lo cual en la purgación del apetito no es así; porque en comenzando a entrar en ella, siempre va adelante el no poder discurrir con las potencias.»

> Éstos, porque se andan al regalo y sabor del espíritu, son muy flojos para la fortaleza y trabajos de perfección, [...] huyen con tristeza toda cosa áspera y ofééndense con la cruz, en que están los deleites del espíritu; y en las cosas más espirituales más tedio tienen.[1390]

En esto se ve, por un lado, el «egocentrismo» propio de los principiantes en la vida espiritual, que es lo que fundamentalmente tienen que purificar. Por otro, que se trata aquí de una forma analógica de acidia, compatible con la posesión de la gracia santificante, pues los principiantes son personas que intentan llevar una vida espiritual seria.

Entre los autores contemporáneos de psicoterapia, Rudolf Allers afirma que hay que cuidarse muy bien de distinguir estados de aridez depresivos o neuróticos (lo que él llama «aridez síntoma») de fenómenos que se le asemejan, pero que forman parte «normal» del camino que lleva a la santidad (la «aridez estado»).

> Parecería que hay contradicción absoluta entre el estado de un alma estructuralmente neurótica y la evolución de la vida interior que debe haber precedido la aridez estado. En la neurosis, hay una tal obsesión por el «yo», una tal incapacidad de darse verdaderamente a lo que sea, que se puede dudar que un alma así deformada pueda llegar al grado de la vida interior que engendra la aridez estado.[1391] Pero dos objeciones se imponen. Primero, se ha observado muchas veces durante la evolución de una vida interior hacia una mayor intensidad, algunos estados que se pueden producir que se asemejan mucho a la neurosis. Nos podemos preguntar si nos encontramos realmente ante una neurosis o sólo ante síntomas o estados que se le asemejan sin ser francamente patológicos. [...] Además, hay que conceder que la gracia se podría apoderar en modo imprevisto de un alma, aún perdida en las vías de la neurosis y arreglarla. No es para nada seguro que todos los síntomas de la neurosis desaparecerían entonces de golpe. Por lo tanto, podría tratarse de una situación de aridez estado, aunque hubiera numerosos síntomas más o menos característicos de la neurosis. Una vida interior avanzada tampoco ofrece garantías contra la caída en la neurosis: razón de más para no entrar en este terreno sino con grandes precauciones.[1392]

Como sea, según Allers la santidad plena excluye totalmente la neurosis, uno de cuyos rasgos principales es el «egocentrismo». En esto el psiquiatra vienés se opone abiertamente a la mayor parte de sus contemporáneos (y de los nuestros), -principalmente los psicoanalistas-, que confunden neurosis y santidad.

[1390] *Ibidem*, c. VII.

[1391] Si seguimos la explicación de san Juan de la Cruz, habría que decir que, si llega a la noche -del sentido, en este caso-, es justamente para ser sanado por ella de este «egocentrismo» patológico.

[1392] R. ALLERS, «Aridité symptôme et aridité stade», en *Études Carmélitaines*, 22 (1937), 133-134.

> Las semejanzas entre ciertos fenómenos de la vida interior y algunos síntomas psicógenos han sido señaladas por los alienistas que sin embargo han concluído que esos fenómenos debían ser considerados como mórbidos. Esta teoría insostenible no fue concebida sino porque estos científicos no concían a fondo más que los síntomas patológicos, mientras que ignoraban casi totalmente el carácter de la personalidad religiosa y, -contrariamente al principio- juzgaban un síntoma sin tener en cuenta la personalidad total. [...] Nos podemos preguntar si, entre el neurótico y el hombre que participa en ciertas experiencias supranormales, hay diferencia esencial o si no hay sino una diferencia de grado. Bien entendido, no podemos suponer que haya una transición gradual de la neurosis a (para decirlo brevemente) la santidad. La primera es un estado puramente natural, la segunda depende de la influencia de la gracia divina.[1393]

Según Allers, para poder apreciar verdaderamente la diferencia entre ambos estados no basta el juicio de los síntomas aislados, sino que es necesario un discernimiento que tenga en cuenta la totalidad de la personalidad -por lo tanto, los aspectos naturales y sobrenaturales-, sin el cual no se puede distinguir un fenómeno que tiene como causa última la gracia divina.[1394]

> Con ello se facilita la comprensión de episodios o fases neuróticas, que con tanta frecuencia ocurren, o que por lo menos se les parecen extraordinariamente, en el transcurso de la vida de muchos santos. Estos hechos no deben inducirnos a concluir que la vida santa es una actitud neurótica o que germina en el terreno de la neurosis, como creyó una incomprensiva explicación seudocientífica. Al observar con atención esas vidas, se ve que los episodios neuróticos no son más que simples episodios de ciertos períodos de la vida, estadios de paso, en los que se traba la lucha contra el «déspota sombrío del yo» y cuya superación lleva siempre al hombre hasta un nivel más alto de vida. Así se explica también que se puedan repetir tales episodios, pues que corresponden a diversos escalones de la ascensión del hombre e inician siempre una «sobreformación» más completa de éste en Dios -para servirnos de la expresión de Tauler-. Además, no se puede ignorar que en la vida religiosa superior la psicología no puede sino tantear prudentemente con sus ensayos de interpretación, porque en ella intervienen factores y fuerzas que no alcanza a captar el análisis más fino, si es puramente psicológico, ni tampoco pueden

---

[1393] *Ibidem*,149-150.

[1394] *Ibidem*: «Entre la névrose et les phénomenes de la vie intérieure, il y a pourtant de très grandes différences. On les découvre quand on considère non pas des états isolés, mais le cours de toute une vie. Il n'y a pas d'enrichissement dans la névrose, elle n'est jamais en soi une étape d'un mouvement progressif, le temps qu'elle dure est presque absolument perdu. Personne ne profite du fait d'avoir passé par une névrose; guéri, le sujet aura peut-être acquis certaines connaissances de la nature humaine et il aura une notion plus exacte de sa propre personnalité, mais il aurait pu acquérir cette connaissance à meilleur compte, sans passer par la névrose. Les stades de la vie intérieure, pour anormaux qu'ils puissent paraître, aboutissent à un progrès réel.»

> designar las categorías de esa ciencia. Nos parecería perfectamente descabellado el intento de explicar la «Noche oscura» y otros fenómenos análogos, como neuróticos o simplemente naturales.[1395]

Aquí se ve la importancia de la fe para discernir, en concreto, la verdadera naturaleza de un trastorno del alma y para distinguir un desorden natural o vicioso de una etapa de purificación propiamente sobrenatural. Por eso es tan central la afirmación de Pío XII, que ya hemos citado y sobre la que todavía hemos de volver:

> Cuando se considera al hombre como obra de Dios se descubren en él dos características importantes para el desarrollo y valor de la personalidad cristiana: su semejanza con Dios, que procede del acto creador, y su filiación divina en Cristo, manifestada por la revelación. En efecto, la personalidad cristiana se hace incomprensible si se olvidan estos datos, y la psicología, sobre todo la aplicada, se expone también a incomprensiones y errores si los ignora. Porque se trata de hechos reales y no imaginarios o supuestos. Que estos hechos sean conocidos por la revelación no quita nada a su autenticidad, porque la revelación pone al hombre o le sitúa en trance de sobrepasar los límites de una inteligencia limitada para abandonarse a la inteligencia infinita de Dios.[1396]

4. El temor

A. La pasión del temor

[1395] R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 311.

[1396] PÍO XII, *Alocución a los participantes al* XIII *Congreso Internacional de Psicología aplicada*, Roma, 10 de abril de 1958, § 2. Por este motivo critica I. Andereggen el proceder de aquellos superiores religiosos que envían a sus subordinados a un psicólogo agnóstico o educado según los principios inmanentistas de la psicología contemporánea. Así, comentando un caso de noche oscura de una carmelita que V. Frankl (paradójicamente, discípulo de Allers) no supo reconocer y confundió con una patología, dice -en un curso inédito sobre la relación entre psicología y teología dictado en la Pontificia Universidad Gregoriana-: «Ante un fenómeno de este tipo, un psicólogo no creyente es como un elefante llevado al museo para comprender los cuadros. Se trata de realidades totalmente incompatibles, de orden absolutamente diverso. El que la autoridad ponga a estas personas que son guiadas por la gracia, en manos de otras personas que interpretan lo que es bueno como si fuera malo y las tratan con fármacos y logoterapia es aberrante. Los sufrimientos que se padecen en la noche están más allá de la posibilidad de la persona, según San Juan de la Cruz. Hoy se manda a estas personas a los psicólogos para que les quiten la angustia. Pero crecer en la fe significa pasar por esta angustia. El psicólogo las "sana", pero arruinándolas para siempre, porque les quita toda la fuerza y ya no estarán nunca más dispuestas a la transformación profunda del Espíritu.» Aquí se ve el límite de tratamientos como la logoterapia aplicados a los católicos practicantes serios, cuyo problema no es la falta de sentido en la vida.

A pesar de no contarse entre los vicios capitales, nos parece importante incluir al menos brevemente el tema del temor, por su importancia desde el punto de vista clínico. En efecto, un amplio grupo de fenómenos y trastornos que han interesado la atención de la psicología y la psiquiatría, y que son frecuente motivo de consulta, pertenecen de algún modo al temor, como pasión o como vicio: la timidez, la vergüenza, los que el DSM IV llama «trastornos de ansiedad», las fobias[1397], *panic attack*, el miedo a tomar decisiones definitivas, etc.[1398] Se trata de fenómenos muy diversos, aunque todos reconducibles al temor. Consideramos oportuno insertar este tema en este punto, a pesar de cortar el orden de los vicios capitales, por la conexión de esta pasión con la tristeza, y -como vicio- con la pusilanimidad, de las que ya tratamos.

Hemos dicho anteriormente que la tristeza es el movimiento del apetito sensitivo que más propiamente se llama «pasión». El temor es el otro movimiento afectivo que, luego de la tristeza, es pasión en sentido más estricto.

> Entre los demás movimientos del alma, después de la tristeza, el temor es el que tiene más carácter de pasión. Pues, como antes se explicó, a la razón de pasión primero pertenece el ser un movimiento de una fuerza pasiva, a la que su objeto se compare al modo de un motor activo, porque la pasión es un efecto de un agente. Y de este modo, también sentir y entender se dicen pasiones. Segundo, se llama más propiamente pasión el movimiento de la fuerza apetitiva. Más exactamente todavía, el movimiento de la capacidad afectiva que tiene órgano corporal, y que se realiza con alguna trasmutación corporal. Pero todavía con más propiedad se llaman pasiones aquellos movimientos que implican algún daño.
>
> Es evidente que el temor, como se refiere al mal, pertenece a la potencia apetitiva, que es la que se dirige al bien y al mal. Y que pertenece al apetito sensitivo, pues se hace con cierta trasmutación, es decir *con una contracción*, como dice Juan Damasceno. E implica una relación a un mal, en cuanto que lo malo triunfa sobre algún bien. Por lo cual con toda verdad le corresponde la razón

---

[1397] Como se sabe «fobia» proviene del griego «*fóbos*», que significa «temor»; cf. J.-C., LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 229: «Les Pères classent parmi les passions la crainte (□ó□□ς) et tous les états qui en sont proches et en constituent des formes ou degrés, comme la peur, la frayeur, la terreur, mais également l'anxiété, l'angoisse, la détresse.»

[1398] J.-C. Larchet hace la siguiente relación entre el temor y la psicopatología contemporánea: «Ainsi les névroses phobiques nous paraissent pouvoir être pour une part rapportées à la passion de la crainte; elles sont d'ailleurs classiquement définies comme des "craintes angoissantes".» Y también: «La névrose d'angoisse peut, quant à elle, être comprise en relation avec la passion de la tristesse, mais aussi et sourtout de crainte.» (J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales*,100).

de pasión. Aunque después de la tristeza, que es del mal presente, pues el temor es del mal futuro, que no mueve tanto como el presente.[1399]

Mientras que el dolor y la tristeza suponen ya la presencia del mal, físico o psíquico, que entonces se padece, la tristeza es de un mal que todavía no está presente, pero que puede estarlo. Por eso depende directamente de la acción de los sentidos internos, mientras que el dolor puede estar presente también a los sentidos exteriores -siendo la tristeza su versión interior, el «dolor psíquico»-: «Como dice el Filósofo en el l. II de la *Retórica*, el temor proviene *de la fantasía de un mal futuro que daña* o *entristece*.»[1400]

Como pasión, aunque el temor comporte algo malo, en el sentido que se padece, no es necesariamente vicioso. Hay modos virtuosos de temer; el temor puede ser incluso un don del Espíritu Santo[1401], y además la falta absoluta de temor puede ser un vicio.[1402] Pero es cierto, como antes dijimos de la tristeza, y tanto más de la desesperación, que el temor es una pasión que se acerca mucho a lo que podemos llamar patológico, en el sentido de que produce malestar psico-físico y es contrario a la tendencia natural.[1403]

Con san Juan Damasceno, santo Tomás distingue seis especies de temor: *negligencia* o *retraimiento* (*segnities*) -como vicio corresponde a la *pereza* (*pigritia*)-, *rubor*, *vergüenza*, *admiración*, *estupor* y *agonía*.

Como se dijo, el temor es de un mal futuro que excede el poder del que teme, de tal modo que no lo pueda resistir. Como el bien del hombre, también su mal se puede considerar o en su operación o

---

[1399] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 41 a. 1 in c.

[1400] *Summa Theologiae* I-II q. 42 a. 2 in c. Refiriéndose al temor como vicio, dice J. C. Larchet: «Le caractère pathologique de la crainte apparaît également dans la part plus ou moins importante d'imaginaire qu'elle comporte généralement. Par son imagination, l'homme déforme la réalité, lui attribue des dimensions qu'elle n'a pas, grossissant par exemple les périls, ou croyant imminente la perte de quelque objet. Mais l'imagination se représente aussi des réalités qui n'existent pas: elle construit, anticipe et fait admettre comme certains, dans le présent ou dans un avenir proche, des événements qui n'existent pas et dont aucune raison obective ne permet d'assurer la réalisation. Saint Jean Climaque peut ainsi donner cette définition de la crainte: "La crainte est une fausse prévoyance et une vaine appréhension de périls imaginaires".» (J.-C., LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 234-235).

[1401] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 19.

[1402] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 126.

[1403] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 42 a. 3.

en las realidades exteriores. En la operación del hombre se pueden temer dos males. Primero, un esfuerzo que supera la naturaleza. Y así se causa el retraimiento, es decir, cuando alguien evita actuar por el temor de un esfuerzo excesivo. Segundo, la torpeza que daña la fama. Y así si se teme cometer una torpeza en el actuar, se da el rubor; si se trata de algo torpe ya hecho, se trata de la vergüenza.[1404]

Pero el mal que consiste en las realidades exteriores puede exceder la capacidad de resistencia de un hombre por tres razones. Primero, por su magnitud, como cuando uno considera algún gran mal, cuyo término no se alcanza a conocer. Y así tenemos la admiración. Segundo, en razón de la falta de costumbre, es decir, porque se ofrece a nuestra consideración algún mal insólito, y por eso nos parece grande. Y así es el estupor, que se causa por la imaginación de algo insólito. De un tercer modo, por su carácter imprevisible, es decir, porque no se puede prever, como se temen los infortunios futuros. Y tal temor se llama agonía.[1405]

El temor produce un retraimiento psíquico, que se traduce en una contracción corporal. Para explicar esto, santo Tomás presenta su interesante teoría de las relaciones psico-somáticas: las manifestaciones corporales de las pasiones son proporcionadas a los movimientos afectivos interiores; a la contracción interior sigue la contracción exterior. De aquí el valor simbólico del cuerpo:

Como se dijo antes, en las pasiones del alma es como lo formal el movimiento mismo de la potencia apetitiva, y como lo material la trasmutación corporal; ésta es proporcionada a aquélla. Por eso, según una semejanza y a causa del movimiento apetitivo se sigue una mutación corporal. En cuanto al movimiento del apetito animal, el temor implica cierta contracción. La razón es porque el temor procede de la imaginación de algún mal inminente que dificilmente se puede repeler, como dijimos. Que sea difícil de repeler proviene de la falta de fuerza, como se dijo, pues cuanto más débil es la fuerza, a menos se puede extender. Por eso, de la imaginación que causa

---

[1404] La vergüenza es una pasión que surge ante el temor de algún acto torpe; como los principales de estos actos son los que se refieren a los gozos del tacto, santo Tomás trata especialmente de la vergüenza en el contexto de la virtud de la templanza. La vergüenza es una «pasión laudable», pero no llega a ser una virtud porque el virtuoso no se avergüenza, pues no teme ningún oprobio a causa de su conducta; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 144.

[1405] *Summa Theologiae* I-II q. 41 a. 4 in c. Según A. Stagnitta la agonía correspondería a la ansiedad o angustia, como temor ante un futuro que no se puede dominar ni prever; cf. A. STAGNITTA, *La fondazione medievale della psicologia*, 111: «Essa è provocata dalla "mancanza di alternative che caratterizzano l'esistenza umana in quanto *essere-per-la-morte* e quindi sentimento dell'imposibilità di ogni progetto umano" (Heidegger) oppure, come dice Tommaso, "l'angoscia (*agonia*) è il timore di un male futuro che sorpassa le possibilità umane e a cui non si può resistere (...). Il più terribile di tutti è la morte che è il male della *natura*". L'agonia del testo tomasiano è proprio questo timore che però supera i livelli psicologici per diventare esistenziale (angoscia esistenziale).»

> temor se sigue cierta contracción en el apetito. Como también vemos en los moribundos, que la naturaleza se retrae al interior, por la debilidad; y también en las ciudades, cuando los ciudadanos temen se retraen del exterior y se esconden adentro en cuanto pueden. Y a semejanza de esta contracción, que pertenece al apetito psíquico, se sigue también en el temor, por parte del cuerpo, la contracción del calor y de los espíritus hacia el interior.[1406]

Entre otros efectos corporales del temor, el Aquinate pone el *temblor* de todo el cuerpo -consecuencia del enfriamiento causado por el retraimiento del calor-, del labio y la mandíbula inferiores, y el chocar de los dientes; además, empalidecimiento (al menos en el caso del temor a la muerte, no del rubor y la vergüenza), sequedad de la boca, diarrea, emisión de orina e incluso de semen.[1407]

Un último efecto de esta pasión es que «el temor hace consultativos.»[1408] Esto quiere decir dos cosas: la primera, que el temor produce una mayor concentración en el proceso de deliberación sobre los medios, en este caso de los medios para huir del mal arduo posible. Este proceso de deliberación era llamado por santo Tomás *consejo*, y es uno de los momentos cognitivos que anteceden el acto de la prudencia (*consejo*, *juicio*, *imperio* prudencial). La segunda, que cuando padece algún temor uno se hace más propenso a pedir el consejo ajeno. Por eso, como dijimos, los distintos trastornos de esta pasión son frecuente motivo de consulta psicológica.

B. El vicio del temor

Como todas las pasiones del hombre, el temor puede ser gobernado y educado por la razón. Por eso hay formas virtuosas de temor y también viciosas: «Cuando el apetito huye de lo que la razón sostiene que se debe soportar para no desistir de otras cosas que debe buscar más, el temor es desordenado y tiene carácter de pecado. Pero cuando el apetito temiendo huye de lo que se debe huir según la razón, entonces el apetito no es desordenado, ni pecado.»[1409] El vicio del temor se opone a la virtud de la fortaleza, o a algunas de sus formas analógicas, o al don de temor.[1410]

Aunque el temor parece conectado con el vicio de la pusilanimidad, sin embargo ésta no es en sentido estricto una forma de temor, pues la pusilanimidad se

---

[1406] *Summa Theologiae* I-II q. 44 a. 1 in c.
[1407] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 44 a. 3, especialmente ad 1 y ad 3.
[1408] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 44 a. 2.
[1409] *Summa Theologiae* II-II q. 125 a. 1 in c
[1410] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 125 a. 2.

refiere al *bien* arduo que no se siente capaz de realizar, mientras que el temor tiene como objeto un *mal* arduo que no se siente capaz de repeler.[1411] La pusilanimidad es más bien un vicio -por defecto- de la pasión de la esperanza, mientras que el temor lo es -por exceso- de la pasión que lleva el mismo nombre: «Como la esperanza es de un bien posible y arduo, así también el temor es de un mal posible y arduo.»[1412] Sin embargo, hay una conexión entre ambos vicios, pues el temor parece nacer en cierto modo de la pusilanimidad; porque, como dice santo Tomás, el defecto, es decir estimar que uno es insuficiente, es causa del temor: «El defecto, hablando propiamente, es causa del temor, pues de la falta de fuerza se sigue que uno no pueda repeler fácilmente un mal inminente.»[1413] El pusilánime, como vimos, estima que puede menos que lo que realmente puede, y por eso de la pusilanimidad nace el temor. Esto no quita que pueda nacer también de la vanidad, porque el temor no nace sólo del defecto, sino también del amor a un bien.[1414] El vanidoso a veces no obra, por temor a perder la autoestima. Esto supone la convivencia de la vanidad con la pusilanimidad -propia del carácter neurótico-, que antes hemos explicado.[1415] De la presunción, en cambio, no podría nacer *per se* el temor, sino más bien el vicio contrario, la audacia.[1416]

Es evidente que el temor, en alguna de sus formas, es causa de toda una serie de trastornos en el comportamiento y en las relaciones interpersonales. Adler habla del «retraimiento», que se conectaría con la personalidad egocéntrica, vanidosa y

---

[1411] En cambio, cf. J.-C., LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 237: «La pusillanimité □□□□□□□□□í□□□□□□í□□ est souvent considérée come une forme de la passion de la crainte [...]. La passion de la pusillanimité est définie par saint Jean Damascène comme "la crainte d'une action à exécuter". C'est une attitude de faiblesse, de manque de courage face a un devoir à accomplir. Elle se distingue toutefois de la lâcheté. Elle est plûtot timidité.»

[1412] *Summa Theologiae* II-II q. 144 a. 1 in c.

[1413] *Summa Theologiae* I-II q. 43 a. 2 in c.

[1414] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 43 a. 1.

[1415] Cf. J.-C., LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 235-236: «La crainte peut être suscitée e favorisée par diverses passions dans sa naissance et son développement. Elle se trouve en premier lieu très liée a l'orgueil. Saint Isaac le Syrien remarque: "Celui qui manque d'humilité est dénué de perfection. Et celui qui est dénué de perfection a toujours peur." Et saint Jean Climaque: "L'âme esclave de l'orgueil est esclave de la pusillanimité; pleine de vaine confiance en elle-même, elle s'effraie du moindre bruit et de l'ombre même des créatures".»

[1416] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 127.

pusilánime a la vez, que él describe en sus obras. Se trataría de una actitud retardada que aleja, por temor a una derrota, las situaciones que percibe deformadamente como peligrosas:

> El rasgo del retraimiento lo presentan aquellos que consideran de especial dificultad cualquier tarea o deber que la vida les impone, no confiando en sus propias fuerzas para desempeñarlo. Por lo regular, este rasgo aparece en la forma de movimientos progresivos lentos, de «actitud retardada», no acortándose mucho la distancia entre el individuo y la cuestión vital ante la que se encuentra en el curso del tiempo; en ciertos casos esta distancia permanece constante. Esto ocurre, por ejemplo, cuando a una persona que debía ocuparse de un asunto determinado se la encuentra dedicada a otra cosa muy distinta, porque descubre de repente su ineptitud para lo que tiene que hacer. Acaba por descubrir infinidad de inconvenientes, hasta el punto que llega a parecerle lógicamente imposible el trabajo que debía realizar. Las formas expresivas del retraimiento son, por consiguiente, no sólo movimientos retardados, sino también medidas de seguridad que el individuo toma para eludir su responsabilidad y poder tranquilamente no hacer nada.[1417]

Santo Tomás se refiere a conductas similares al tratar de las personas «débiles y delicadas», cuya pusilanimidad patológica las hace ser superadas por pasiones que a la mayoría les parecen fáciles de vencer:

> Se llama débil y delicado al que falla en aquello que muchos afrontan resistiendo y superan con éxito. La debilidad y la delicadeza corresponden a lo mismo, pues la delicadeza es una especie de debilidad. El débil escapa desordenadamente de toda tristeza, y el delicado propiamente huye de la tristeza que deriva del esfuerzo. Pues el que arrastra sus vestidos por tierra, para no tener que esforzarse ciñéndolos, cosa propia del delicado, es superado por esa tristeza que considera que padecerá si alza los vestidos. Y aunque imite al que sufre en el arrastrar los vestidos, y por eso no parece ser mísero, sin embargo es semejante al mísero, pues huyendo del sufrimiento imposta el sufrimiento. [...] Alguien se llama incontinente y débil si es vencido por las tristezas y placeres que muchos superan. De tal modo que, el no poder resistir este tipo de pasiones no se deba a la naturaleza de la estirpe, que haga que le sea pesado algo que para los otros es leve, sino a la enfermedad del ánimo [*aegritudo animi*] que proviene de la mala costumbre. En cambio se da una debilidad por causa de la estirpe en los reyes de los escitas que a causa de la mala nutrición no pueden soportar los esfuerzos y tristezas, y también en las mujeres, por comparación a los hombres, a causa de la debilidad de su naturaleza.[1418]

El pusilánime tiene una enfermedad psíquica que afecta su irascibilidad o «ánimo» (*aegritudo animi*), con causa conductual -la *mala consuetudo*- que lo hace retraerse por temor de todo lo que se le presenta como posible causante de una tristeza

---

[1417] A. ADLER, *Conocimiento del hombre*, 190-191.

[1418] *In* VII *Ethicorum*, l. VII, n. 1414-1415.

o sufrimiento. El *Doctor Humanitatis* dice con claridad que esta debilidad no debe ser confundida con aquella causada por la complexión corporal, como sucede en los débiles por problemas de mala nutrición o en general en las mujeres respecto de los hombres.[1419] Se trata, no de una debilidad del cuerpo, sino de una debilidad del alma, que carece de fortaleza. Los psicoanalistas sulen referirse a estas personalidades, un poco imprecisamente, como «fóbicas», aunque no padezcan necesariamente una «fobia» concreta.

Por otro lado, hemos ya señalado anteriormente que, siguiendo a Aristóteles, santo Tomás considera que hay formas de temor *contra natura*. Son temores absolutamente irracionales y desproporcionados a la verdadera peligrosidad de lo que causa dicho temor: «Hay alguno que está de tal modo dispuesto que teme todo, aún el sonido del muro, tal es temeroso al modo bestial. Alguno, por enfermedad, cayó en tal temor que hasta temía a una comadreja.»[1420] Como en los otros casos de «bestialidad», el Aquinate admite dos tipos de causa: corporal o psíquica. Este tipo de trastorno parece corresponder a las «neurosis fóbicas.» Tal vez también formen parte de esta categoría los otros trastornos de ansiedad irracional, pero entrar en este tema se aleja demasiado de lo que los textos del Aquinate nos permiten.[1421]

5. Trastornos de la agresividad

A. La ira como pasión y como vicio

Como ya vimos, la ira no es necesariamente un vicio, sino una pasión que es susceptible de ser orientada virtuosamente, al punto que en algunas circunstancias lo vicioso es no airarse.[1422] La ira es una pasión del apetito irascible, al que da justamente

---

[1419] En la psiquiatría del s. XIX (v.g. Pierre Janet) se hablaba de «psicastenia». Según B. Forthomme (*op. cit.*, 66), la psicastenia de Janet se reconduciría a la acedia, uno de cuyos efectos es, de todos modos, la pusilanimidad, a la que acompaña el temor patológico.

[1420] *In VII Ethicorum*, l. 5, n. 1380.

[1421] Finalmente, el Angélico habla además de un «temor mundano»: es aquel que proviene de un amor desordenado de los bienes creados, que se temen perder si se obra el bien contra la tendencia del mundo. Este temor, conectado también con la pusilanimidad, se opone al don de temor, cuya mayor expresión es el temor filial, por el cual se teme ofender a Dios como padre. Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 19 a. 3.

[1422] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 158 a. 1 et 8.

el nombre, que tiende a castigar a alguien que juzgamos que nos ha causado un daño, que contrista.[1423] Por eso se dice que es el apetito de venganza.[1424] Este castigo es visto como algo bueno o justo, en cuanto responde a un mal padecido por causa de esa persona, y estimado como inmerecido. Por eso dice santo Tomás que la ira es *cum ratione*, porque implica una comparación (*collatio*) entre la pena recibida y la punición que se retribuye por ella[1425]: «La ira es el apetito de venganza. Ésta implica una comparación entre la pena a infligir y el daño que se sufrió [...]. Comparar y silogizar es propio de la razón, por lo cual la ira va en cierto modo unida a la razón.»[1426] En realidad, en el hombre la ira puede surgir de dos modos: o a partir de la razón, o a partir de la estimación de los sentidos internos:

> Aunque la ira se dé con la razón puede estar también en los animales irracionales, que carecen de razón, en cuanto por un instinto natural son movidos por la imaginación a realizar actos semejantes a los de la razón.[1427] Y como en el hombre hay tanto razón como imaginación, en él puede surgir de dos modos el movimiento de la ira. De un modo, a partir de la imaginación que señala un daño. Y así surge un movimiento de ira también hacia las cosas irracionales e inanimadas, según una semejanza de aquel movimiento que hay en los animales contra algo nocivo. De otro modo, a partir de la razón que señala un daño. Y de este modo dice el Filósofo, en el l. II de la *Retórica*, que *de ninguna manera puede haber ira hacia las cosas insensibles, ni hacia los muertos*. Tanto porque no pueden padecer, que es lo que buscan producir los airados en aquellos con los que se enojan. Como también porque no se pueden vengar de ellos, porque no se los puede injuriar.[1428]

[1423] Naciendo del dolor o de la tristeza, la ira -aún siendo un vicio capital- puede brotar de alguna forma viciosa o patológica de aquéllas, como vimos en el caso de la acedia, que engendra la *indignationem ad praelatos*.

[1424] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 46 a. 1.

[1425] La corriente cognitivista acentúa justamente la importancia de la estimación cognoscitiva en el surgir de la ira, aunque sus representantes parecen deconocer los más precisos análisis de Aristóteles y santo Tomás; cf. A. T. Beck, *Prisioneros del odio. Las bases de la ira, la hostilidad y la violencia*, Paidós, Barcelona 2003.

[1426] *Summa Theologiae* I-II q. 46 a. 4 in c.

[1427] Por la estimativa; *ibidem*, ad 2: «bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est.»

[1428] *Summa Theologiae* I-II q. 46 a. 7 ad 1.

Pero aunque una operación *collativa* anteceda el movimiento de la ira, mientras la pasión dura -sobre todo si es muy intensa-, el uso de la razón se ve atenuado o impedido.

> Aunque la mente o razón no use un órgano corporal en su acto propio, sin embargo, como necesita para su acto algunas fuerzas sensitivas, cuyo acto se ve impedido si hay una perturbación corporal, las perturbaciones corporales necesariamente impiden también el juicio de la razón, como sucede en la ebriedad y en el sueño. La ira produce una gran perturbación en el corazón que se deriva también a los miembros exteriores. Por lo cual, entre las demás pasiones, impide en modo más evidente el juicio de la razón.[1429]

Si nos enojamos es porque creemos haber recibido una ofensa, que nos contrista. Esta ofensa consiste sobre todo en ser (o estimar que somos) menospreciados por alguien. Como dice Aristóteles en la *Retórica*, fuente fundamental del Aquinate en este tema:

> Los hombres creen que les corresponde ser tenidos en consideración por los que son inferiores por nacimiento, por potencia y por virtud, y en general por eso en que ellos son grandemente superiores, como por ejemplo el rico respecto del pobre por el dinero, el orador respecto de quien no puede hablar con elocuencia, el que manda respecto de quien obedece, y quien merece mandar respecto de quien merece ser mandado. [...] Pues se enojan a causa de su superioridad.[1430]
>
> Los hombres se enojan con los que difaman o desprecian aquello a lo que atribuyen más importancia, como sucede por ejemplo a los que quieren ser honrados por su saber filosófico, si alguno habla mal de la filosofía, y a los que se jactan por su belleza, si alguien habla mal de la belleza, y lo mismo con las otras cosas. Y esto sucede en medida muy superior si sospechan que no poseen estas cualidades, del todo o bastante, o si los otros no creen que ellos las posean, porque cuando están firmemente convencidos de ser superiores, en el campo en que son objeto de desprecio, no se preocupan por ello.[1431]

Por eso, santo Tomás dice que el sentimiento de la propia subestimación o menosprecio (*parvipensio*) es el *motivo* de la ira: «Todas las causas de la ira se reducen al menosprecio. Pues hay tres especies de menosprecio, como se dice en el l. II de la *Retórica*, es decir el *desprecio*, el *epereasmo*, es decir el impedimento de realizar la propia voluntad, y la *insolencia*; y a estos tres se reducen todos los motivos de la ira.»[1432] Aristóteles explica estos tres motivos (a los que llama, respectivamente, *katafrónesis*, *epereasmós* e *hybris*) en el modo siguiente:

[1429] *Summa Theologiae* I-II q. 47 a. 3 in c. Sobre los efectos corporales de la ira, cf. *ibidem*, a. 2.

[1430] ARISTÓTELES, *Retórica*, l. II, c. 2, 1378 b 37-1379 a 8.

[1431] *Ibidem*, 1379 a 42-1379 b 2.

[1432] *Summa Theologiae* I-II q. 47 a. 1 in c.

> El que desprecia subestima, porque se desprecia lo que se considera que carece de valor, y se menosprecia justamente en lo que se considera sin importancia. Y también quien hace un despecho parece menospreciar, porque el despecho es una forma de obstáculo puesto ante los deseos de otra persona, no para sacar una ventaja personal, sino para impedir que el otro obtenga algo. Por no conllevar ninguna ventaja personal, se trata de una forma de falta de respeto, en cuanto resulta evidente que se considera que el otro no podrá dañar (de otro modo se tendría miedo y no se lo menospreciaría), y que no podría ni siquiera hacer un favor digno de atención, porque en ese caso se trataría de serle amigo. También el que es insolente menosprecia, porque la insolencia consiste en el hacer o decir algo que representa una ignominia para el que la sufre, no para lograr alguna otra ventaja personal que no sea la acción misma, sino para experimentar placer -en cuanto devolver lo que se sufrió no es ultrajar, sino vengarse-. La causa del placer que los hombres experimentan en insolentarse es que haciendo el mal a los otros creen ser ellos superiores. Y éste es el motivo por el que los jóvenes y los ricos se insolentan con facilidad, porque creen que siendo insolentes son superiores.[1433]

En el fondo de la tristeza que produce el menosprecio está el amor a la propia excelencia[1434]: «El menosprecio se opone a la excelencia del hombre, pues l*os hombres menosprecian* lo *que no consideran digno de nada*, como se dice en el l.II de la *Retórica*. Pues de todos nuestros bienes queremos obtener alguna excelencia, y cualquier daño que se nos haga, en cuanto quita una excelencia, parece corresponder al menosprecio.»[1435] Esta excelencia puede ser real o ficticia, sólo presente en nuestra falsa estimación de nosotros mismos. Aún más, como decía Aristóteles en uno de los textos antes citados[1436], la tendencia a enojarse es mayor en los que sospechan no tener esa excelencia, y dice también el Aquinate: «Nada mueve a la ira sino un daño que contrista. Lo que pertenece al defecto entristece mucho, porque los hombres que poseen defectos son heridos más facilmente. Y ésta es la causa por la que los hombres

---

[1433] ARISTÓTELES, *Retórica*, l. II, c. 2, 13781b 11-30.

[1434] Cf. también A. BECK, *Prisioneros del odio*, 95: «[…] el dolor psicológico de una presunta humillación empuja a la persona a afrontar el problema. Cuando un individuo tiene una ráfaga de ira, "soluciona" el problema atacando la causa de su dolor -o sea, a la otra persona- […]. En este caso, el dolor psicológico suele ser debido a una degradación de la imagen social proyectada del individuo o visión que él supone que los demás tienen de él. Mientras que el contraataque puede mejorar esta imagen y restaurar su autoestima, no soluciona necesariamente el problema interpersonal.» Lo que Beck llama «dolor psicológico» corresponde claramente a la «tristeza» de santo Tomás, como dijimos.

[1435] *Summa Theologiae* I-II q. 47 a. 2 in c.

[1436] ARISTÓTELES, *Retórica*, l. II, c. 2, 1379 a 42-1379 b 2.

débiles [*infirmi*] o que tienen otros defectos, se enojen con más facilidad: porque se entristecen más fácilmente.»[1437]

Aunque la ira pueda ser una pasión virtuosa, el virtuoso se enoja sólo cuando es verdaderamente necesario y no es demasiado inclinado a la ira; sea porque es magnánimo, y al magnánimo son pocas las cosas que le parecen verdaderamente grandes y dignas de atención; o porque también es humilde, y conoce sus debilidades e imperfecciones, lo que hace que no sea susceptible a la ofensa. En general el virtuoso se enoja sobre todo cuando se ataca el bien común o sus amigos. Por el contrario, parecen inclinados a la ira los vanidosos y los pusilánimes.

También Adler conecta el desorden de la ira con la tendencia desordenada a la superioridad:

> Un afecto que simboliza el afán de poder, el ansia dominadora de una persona, es la cólera. Esta forma de expresión hace ver claramente el propósito de echar por tierra de un modo rápido y violento toda resistencia. A base de nuestro conocimiento adquirido, podemos reconocer en el colérico a un hombre que tiende a la superioridad desplegando una fuerza mayor. El afán de valimiento degenera a veces en tal borrachera de dominio; así es que se comprende fácilmente que personas de esta clase respondan con una explosión de cólera al más leve daño inferido a su sentimiento de poderío [...]. Existen, además, posibilidades en las que un arrebato de cólera puede contener una buena parte de justificación, pero no nos hemos de ocupar de tales casos. Nos referimos más bien a una afectividad clara e intensamente aparente que surge *de una manera habitual*. Hay personas que hacen de ella un sistema que ponen siempre en práctica por no conocer otro medio. Son personas arrebatadas, extremadamente sensibles, que no soportan a nadie al nivel o por encima de sí mismas, que necesitan sentir que son superiores y que están siempre al acecho de toda transgresión en el modo y grado de ser apreciadas por las demás.[1438]

Santo Tomás llama *iracundia* a la ira viciosa. La iracundia es un vicio que inclina a movimientos de ira contrarios a la recta razón:

> Ira se llama propiamente una pasión. Una pasión del apetito sensitivo es buena en la medida en que es regulada por la razón, pues si excluye el orden de la razón es mala. El orden de la razón en la ira se puede considerar de dos modos. Primero, respecto de lo que apetece, que es la venganza. Si alguien apetece que la venganza se haga según el orden de la razón, se trata de un apetito de ira loable, y se lo llama *ira por celo*. Pero si uno desea que se realice la venganza de cualquier modo contra la razón, como si se quiere punir a quien no lo merece, o más que lo que merece, o sin

---

[1437] *Summa Theologiae* I-II q. 47 a. 3 ad 1.

[1438] A. ADLER, *Conocimiento del hombre*, 211-212.

> seguir el orden legítimo, o por un fin que no es el debido -la conservación de la justicia y la corrección de la culpa-, será un apetito vicioso de ira. Y se lo llama *ira por vicio*.[1439]

La ira es un desorden contrario a la virtud de la mansedumbre, que es una especie de templanza, es decir una virtud «moderante» de las iras. Se distingue del vicio de la crueldad, que se opone a la virtud de la clemencia, que modera no la pasión interior de la ira, sino el castigo consiguiente.[1440] La ira es principio de la crueldad, pero no siempre el iracundo es cruel.

En la concepción tradicional, la ira es un vicio capital, origen de toda una serie de desórdenes: «De la ira pueden nacer muchos vicios, por dos razones: Primero, por parte de su objeto, que es muy apetecible, en cuanto la venganza se apetece bajo la razón de justo y de honesto, que su dignidad incita, como dijimos. De otro modo, por su ímpetu, que precipita la mente a hacer algunas cosas desordenadas.»[1441] Los hijos de la ira son, siguiendo a Gregorio Magno, seis: *riña*, *hinchazón de la mente*, *insolencia*, *griterío*, *indignación* y *blasfemia*.[1442]

B. Tipología tomasiana de la iracundia

Siguiendo a san Juan Damasceno, el Aquinate distingue tres especies de ira: la *hiel*, la *manía* y el *furor*. La primera es la ira que se enciende con facilidad, pero pasa también rápidamente; la segunda es la que dura mucho tiempo por la permanencia de la tristeza que la causa; la tercera, la que no pasa hasta que se cumple la venganza. En

---

[1439] *Summa Theologiae* II-II q. 158 a. 2 in c.

[1440] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 160 a. 1.

[1441] *Summa Theologiae* II-II q. 158 a. 6 in c.

[1442] *Summa Theologiae* II-II q. 158 a. 7 in c: «La ira se puede considerar de tres maneras: Una, según que está en el corazón. Así nacen dos vicios de la ira. Uno de parte de aquel contra el que el individuo se enoja, al que reputa indigno de haber hecho lo que le hizo. Ésta es la indignación. El otro vicio es de parte de sí mismo. Es decir, en cuanto piensa diversos modos de venganza, y llena su ánimo de tales pensamientos, como dice *Jb* 15: *¿Acaso el sabio llena su estómago de ardor*? Ésta es la hinchazón mental. De otro modo se considera la ira en cuanto se manifiesta en palabras. Y así de la ira procede un doble desorden. Uno, en cuanto el hombre manifiesta su ira en el modo de hablar, como se dijo *el que diga a su hermano, imbécil*... A esto corresponde el griterío, entendiendo por éste palabras desordenadas y confusas. Otro es el desorden según el cual se prorrumpe en palabras injuriosas. Si se refieren a Dios, se llama *blasfemia*; si son contra el prójimo, *insolencia*. De un tercer modo, se considera la ira según que llega hasta la acción. Y así nacen las riñas, por las cuales se entiende todo tipo de daño que se realiza en la acción contra el prójimo por la ira.»

base a estas tres especies de ira, santo Tomás organiza tres tipos de personalidad irascible nombrados por Aristóteles (*agudos*, *amargos* y *difíciles*) característicos de tres temperamentos diversos:

> Las tres especies de ira que pone el Damasceno, y también Gregorio Niceno, se toman según el principio que hace aumentar la ira. Lo que puede suceder de tres modos. Uno, por la facilidad del movimiento mismo, y a tal ira la llama hiel, porque se enciende enseguida. De otro modo, por parte de la tristeza que causa la ira, que permanece mucho tiempo en la memoria; y esta pertenece a la manía, que viene del latín *manendo*, permenecer. Tercero, por parte de lo que el airado apetece, es decir la venganza. Y a esto corresponde el furor, que nunca descansa hasta que logra punir. Por eso el Filósofo, en el l. IV de la *Ética*, a algunos iracundos los llama *agudos*, porque se les pasa rápido; a otros *amargos*, porque retienen mucho la ira; y a otros *difíciles*, porque nunca descansan hasta que castigan.[1443]

1) Los *agudos* (*acuti*): Hoy los llamaríamos «irritables»; son aquellos que se encienden de ira aún por una causa leve, rápidamente.[1444] Además, en cualquier circunstancia. La ira, sin embargo, no permanece en ellos mucho tiempo, porque la manifiestan inmediatamente, aunque con una intensidad desmedida. A este modo de ser se inclinan, según santo Tomás, los de temperamento *colérico*.

> [Aristóteles] pone tres especies que se exceden en la ira. Sobre la primera de las cuales dice que los que se llaman iracundos, es decir prontos a la ira, se enojan velozmente, y también con quienes no conviene, y en cosas en que no es necesario y con más vehemencia de la conveniente. Pero su ira no dura mucho tiempo, sino que rápidamente cesan en ella, y esto es lo mejor en ellos. Esto sucede porque no retienen la ira en el interior de su corazón, sino que inmediatamente la expresan exteriormente, porque o responden inmediatamente con la venganza, o manifiestan de cualquier otro modo su ira por algunos signos, por la velocidad del movimiento de ira, y así, habiendo expulsado la ira al exterior reposan. Como también el calor encerrado se conserva más, pero si se evapora desaparece rápido. A esta especie de ira parecen más dispuestos los coléricos, por la sutileza y velocidad de la cólera. En este exceso de velocidad obtienen las *acrocoly*, es decir, iras extremas, de *acros*, que es extremo, y *ethymos*, que es ira. Éstos son agudos y prontos a enojarse por cualquier cosa, por eso se los llama así.[1445]

Se puede relacionar con los psicópatas que Schneider llama «explosivos»: «Se trata de esas personas que montan en cólera a la mínima ocasión, es decir, individuos irritables, coléricos, que descargan al exterior su propia excitación. Sus reacciones son reacciones primitivas en el sentido de Kretschmer; estos son tocados por una palabra

---

[1443] *Summa Theologiae* I-II q. 46 a.8 in c.
[1444] *Summa Theologiae* II-II q.158 a.5 in c.
[1445] *In IV Ethicorum*, l.13, n. 809.

cualquiera y, antes que el valor y el significado de estas palabras sea exactamente captado y elaborado por la personalidad, se desencadena una reacción en la imprevista forma explosiva de la réplica rabiosa o del acto de violencia.»[1446]

2) Los *amargos* (*amari*): Éstos conservan por mucho tiempo esta pasión porque, a diferencia de los anteriores, la tristeza permanece en ellos y no manifiestan exteriormente su ira, sino que la guardan dentro de sí («*interius tenent clausam*»). Por este motivo no pueden ser ayudados por los demás. La ira se les pasa después de mucho tiempo. A este vicio están más dispuestos los *melancólicos*, que son naturalmente más introvertidos y cavilosos.

> Luego pone la segunda especie, cuando dice: *Pero los amargos*, etc. Y dice que son llamados amargos en la ira aquellos cuya ira se disipa con dificultad, y permanecen enojados mucho tiempo, porque retienen la ira en el corazón. Su ira sólo cesa cuando devuelven la venganza por el castigo recibido, pues la punición hace descansar el ímpetu de la ira, porque en lugar de la tristeza precedente causa placer, en cuanto se deleita en la venganza. Pero si no consiguen castigar, se afligen más gravemente en su interior, pues como no manifiestan su ira, no pueden ser persuadidos por nadie a mitigar su ira, porque la ignoran, y por eso es necesario que pase un largo tiempo para que digieran su ira, a través del cual poco a poco se calme y extinga la ira encendida. Quienes de este modo conservan la ira durante mucho tiempo, son muy molestos para sí mismos y sobre todo para sus amigos, con los que no pueden convivir placenteramente, y por eso se los llama amargos. A esta especie de exceso parecen estar dispuestos sobre todo los melancólicos, en los que las impresiones recibidas permanecen más tiempo por la solidez del humor.[1447]

Se los podría relacionar con los psicópatas *depresivos* de Schneider: «Éstos sufren en forma más o menos duradera, de un humor deprimido, de una visión pesimista, o por lo menos escéptica de la vida. [...] Las experiencias penosas se vuelven profundas, son vividas durante largo tiempo y conducen a crisis: por otra parte las penas verdaderas y propias muchas veces consiguen sacarlos de su vano atormentarse; en cambio, la experiencias alegres raramente consiguen sacarlos de este estado y, en todo caso, sólo por breve tiempo.»[1448]

3) Los difíciles (*difficiles*): mantienen su enojo por un vehemente deseo de venganza, y la ira no cesa hasta que aquélla no se ve cumplida.[1449]

[1446] K. SCHNEIDER, *Psicopatologia clinica*, 49.

[1447] *In IV Ethicorum*, l. 13, n. 810.

[1448] K. SCHNEIDER, *Psicopatologia clinica*, 44.

[1449] *Summa Theologiae* II-II q.158 a.5 ad 2.

La tercera especie la pone cuando dice: *Los difíciles*, etc. Y dice que llamamos difíciles o pesados a los que se enojan por lo que no es necesario y por más tiempo del necesario y no cesan en su ira a menos que lastimen o castiguen a aquellos con los que están airados. Pues en ellos la ira no dura mucho sólo por la retención de la ira de modo tal que el tiempo los ayude a digerirla, sino por el propósito firme de castigar.[1450]

C. El carácter sádico y el problema del masoquismo

Una forma especial de tratorno de la agresividad es un desorden que parece opuesto a la virtud de la clemencia. Se trata de sentir placer en hacer sufrir a los otros. Este vicio, al que santo Tomás llama *brutalidad* o *fiereza* (*saevitia vel feritas*) se distingue tanto de la simple iracundia, de la que ya hemos hablado, como de la crueldad, aunque se encuentra en la misma linea que ellas. Mientras que la iracundia es un exceso de ira -opuesto a la misericordia- y la crueldad -opuesta a la clemencia- consiste en aplicar un castigo desproporcionado a la ofensa recibida, el vicio de que ahora tratamos consiste en el simple gozar con el tormento ajeno, sin motivo.

A la mansedumbre, que se refiere directamente a las iras, se opone propiamente el vicio de la *iracundia*, que implica un exceso de ira. En cambio, la *crueldad* comporta un exceso en el castigo. Por eso dice Séneca, en el l. II de *La clemencia*, que *se llaman crueles los que tienen algún motivo para punir, pero lo hacen en modo desmesurado*. Pero quienes sienten placer en los sufrimientos de los hombres aún sin causa, pueden ser llamados *violentos* o *feroces*, porque es como si no tuvieran una afectividad humana, por la cual el hombre ama al hombre.[1451]

Efectivamente, según santo Tomás estamos delante de uno de esos desórdenes que por su maldad bestial trascienden los límites del vicio humano, como decía Aristóteles en el libro IV de la *Ética Nicomaquea*. Nos encontramos pues con lo que santo Tomás llama un vicio bestial o patológico (que puede ser una *aegritudo animalis*). Como ya explicamos, estos desórdenes son como excesos en el vicio. En este caso se trata de una crueldad monstruosa. Recordemos un pasaje ya citado a este respecto:

Estos excesos de maldad pueden darse en todos y cada uno de los vicios opuestos a las virtudes, como en la ignorancia, que se opone a la prudencia; en el temor, que se opone a la fortaleza; en la intemperancia, que se opone a la templanza; y en la crueldad que se opone a la mansedumbre. Algunas son disposiciones bestiales que dependen de una mala constitución natural, hay otras

[1450] *In IV Ethicorum*, l.13, n. 811.
[1451] *Summa Theologiae* II-II q. 157 a. 1 ad 3.

> que son patológicas, por una enfermedad corporal o psíquica, que proviene de una mala costumbre.[1452]

La persona brutal y feroz es aquella que, como las fieras salvajes, no castiga con motivo racional (real o aparente), es decir por una ofensa recibida, sino por el placer morboso que siente en la contemplación del sufrimiento de los otros.[1453] Como toda inclinación *contra natura*, dice santo Tomás, este desorden proviene o de la enfermedad «psíquica» (la mala costumbre), o de la enfermedad corporal, o de la mala constitución:

> El nombre de *brutalidad* y *fiereza* proviene de una semejanza con las *fieras*, que también se dicen *brutales*. Pues este tipo de animales daña a los hombres para alimentarse de su cuerpo, y no por alguna causa justa, cuya consideración corresponde sólo a la razón. Y por eso, propiamente hablando, la fiereza o la brutalidad se llama así en cuanto alguien en la ejecución de los castigos no considera ninguna culpa en quien es castigado, sino sólo que goza con el tormento de los hombres. Por lo cual es evidente que está comprendido en la bestialidad, pues tal placer no es humano, sino bestial y proviene o de una mala costumbre o de la corrupción de la naturaleza, como también las otras afecciones bestiales.[1454]

No se trata sólo, pues, de algo que sale de los límites de la recta razón, sino también de la propia tendencia animal, por la cual cada uno ama a los miembros de su especie: «todo hombre es amigo naturalmente de todos los hombres con cierto amor general, como dice también *Si* 13, que *todo animal ama a su semejante*.»[1455], salvo que alguno de ellos en particular se oponga a algo que uno apetece como bien. Aquí, en cambio, se trata de hacer sufrir a los hombres y complacerse de ello sin motivo alguno.

[1452] *In* VII *Ethicorum*, l. 5, n. 1379.

[1453] Un psiquiatra italiano, hablando sobre las nuevas formas de homicidios brutales que se han cometido en Italia en los últimos tiempos, hace la siguiente distinción: «Ci sono omicidi che appartengono alla violenza, intesa come voglia di punire con la morte chi abbia provocato un danno, o anche fatto uno "sgarbo". In questi casi la violenza ha una motivazione precisa e di solito il danno che si provoca ha una sua "proporzionalità" in cui l'uccidere è la modalità di "risarcire" un affronto insopportabile. / La distruttività è, invece, la voglia di eliminare non una persona che ci ha nociuto, o non solo quella, ma altri che non hanno un rapporto diretto, fino a colpire a morte uno o più anonimi. Insomma, qui la voglia di ammazzare domina il "chi ammazzare". Una seconda caratteristica della distruttività è di ammazzare anche se stessi, dopo aver ammazzato gli altri.» (V. ANDREOLI, «La morte fa spettacolo», en *Corriere della Sera. Corriere Salute*, anno XIV n. 38, 3 novembre 2002, p. 32).

[1454] *Summa Theologiae* II-II q. 160 a. 2 in c.

[1455] *Summa Theologiae* II-II q. 115 a. 1 ad 2.

Por eso santo Tomás llama a semejante desorden una *insanía* del alma, que la aparta de la debida disposición de la especie humana, como si tuvieran inclinaciones afectivas inhumanas. Conviene volver sobre un texto del Aquinate antes citado:

> Como la salud corporal se corrompe porque el cuerpo pierde el debido equilibrio de la especie humana, así también la insanía del alma se tiene porque el alma humana se aparta de la debida disposición de la especie humana. Lo que sucede tanto respecto de la razón, como cuando alguno pierde el uso de la razón, cuanto respecto de la fuerza apetitiva, como cuando alguien pierde el afecto humano, según el cual *un hombre es naturalmente amigo de todo hombre*, como se dice en el l. VIII de la *Ética*. La insanía que excluye el uso de la razón se opone a la prudencia. Pero que alguien se deleite en las penas de los hombres se llama insanía porque por eso parece el hombre privado del afecto humano, al que sigue la clemencia.[1456]

Por ser algo que casi supera la maldad humana, según santo Tomás este vicio, más que oponerse a la clemencia -como la crueldad-, se opone a alguna *virtud heroica*, es decir, al don de piedad del Espíritu Santo:

> La clemencia es una virtud humana, por lo cual se opone directamente a la crueldad, que es una maldad humana. Pero la brutalidad o fiereza se contiene en la bestialidad. Por eso, no se opone directamente a la clemencia, sino a una virtud más superexcelente, a la que el filósofo llama *heroica* o *divina*, y que en nuestra opinión parece pertenecer a los dones del Espíritu Santo. Por eso, se puede decir que la brutalidad se opone al don de piedad.[1457]

Se podría relacionar tal vez este desorden con lo que hoy se suele llamar «trastorno antisocial de la personalidad»[1458], y que Schneider llama «psicópatas *fríos*»:

> Llamamos psicópatas *fríos* a los que carecen completamente, o casi, de compasión, de pudor, de sentido del honor, de arrepentimiento, de conciencia. En su naturaleza ellos son generalmente amenazadores, fríos, ariscos, secos, y en sus acciones son impulsivos y brutales. No es ciertamente el caso de hablar de «debilidad mental» moral, porque con el término «debilidad» no se entiende otra cosa que un déficit intelectivo; y no es necesario que esto se dé, aunque muchas veces se lo pueda encontrar. Los fríos son fundamentalmente no mejorables y no educables, porque, en los casos graves, falta toda base que permita que la influencia tenga éxito. Respecto de los fríos criminales, no hay que olvidar que son también fríos desde el punto de vista social, naturalezas duras como el acero, que «pasan sobre los cadáveres». Aquí la inteligencia es muchas veces excelente.[1459]

[1456] *Summa Theologiae* II-II q. 157 a. 3 ad 3.

[1457] *Summa Theologiae* II-II q. 159 a. 2 ad 1.

[1458] Cf. DSM IV. *Breviario. Criterios Diagnósticos*, Masson, Barcelona 1998, 287-288.

[1459] K. SCHNEIDER, *Psicopatologia clinica*, 49.

Este tipo de personalidad fría o antisocial parece corresponder a lo que se suele llamar el «carácter sádico», al menos en su forma más grave.[1460] Esta denominación, que gusta a algunos psicoanalistas, parece conllevar el problema, típico del psicoanálisis, de sexualizar un trastorno que de por sí no se conecta necesariamente con la sexualidad.[1461] Cuando el sadismo es realmente sexual se suele contar entre las perversiones sexuales, que santo Tomás pone como vicios de lujuria *contra natura*, y por lo tanto también son formas de bestialidad o de vicio patológico, como veremos. Se trata de obtener placer sexual a través del sufrimiento de otro.[1462] Lo que define, desde el punto de vista tomista, que se trate de una u otra forma de sadismo, más allá del contenido sexual, es el fin, que especifica los actos humanos[1463]: si el sufrimiento causa placer por sí mismo, se trata de la psicopatía antisocial; si en cambio es un medio para producir el gozo venéreo, estamos frente a la perversión sexual.

[1460] Cf. E. FROMM, El *miedo a la libertad*, 148.«Podemos observar tres especies de tales tendencias, enlazadas entre sí en mayor o menor medida. La primera se dirige al sometimiento de los otros, al ejercicio de una forma tan ilimitada y absoluta de poder que reduzca a los sometidos al papel de meros instrumentos, "maleable arcilla en las manos del alfarero". Otra está constituida por el impulso tendente no sólo a mandar de manera tan autoritaria sobre los demás, sino también a explotarles, a robarles, a sacarles las entrañas, y, por decirlo así, a incorporar en la propia persona todo lo que hubiere de asimilable en ellos. Este deseo puede referirse tanto a las cosas materiales como a las inmateriales, tales como las cualidades intelectuales o emocionales de una persona. El tercer tipo de tendencia sádica lo constituye el deseo de hacer sufrir a los demás o el de verlos sufrir. Tal sufrimiento puede ser físico, pero más frecuentemente se trata del dolor psíquico. Su objeto es el de castigar de una manera activa, de humillar, de colocar a los otros en situaciones incómodas o depresivas, de hacerles pasar vergüenza.»

[1461] La referencia al marqués de Sade incluida en el nombre de este trastorno habla por sí misma. Cf. E. FROMM, El *miedo a la libertad*, 159, nota 6: «El marqués de Sade, en el fragmento de *Juliette* II (citado de G. Gorer, *Marquis de Sade*, Nueva York, Liveright Publ. Co., 1934) sostenía que la dominación es la esencia del sadismo: "No es placer lo que usted quiere causar a su compañera, sino una impresión que usted desea producir en ella; la de dolor es mucho más fuerte que la de placer…, uno se da cuenta de ello, la emplea, y alcanza satisfacción".»

[1462] El DSM IV pone el «sadismo sexual» entre las *parafilias* en el capítulo de los «trastornos sexuales y de la identidad sexual», ¡aunque sólo si «las fantasías, los impulsos sexuales o los comportamientos provocan malestar clínicamente significativo o deterioro social, laboral o de otras áreas importantes de la actividad del individuo»!

[1463] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 1 a. 3.

Otro problema del uso psicoanalítico del término sadismo, y que es también un defecto característico de esta escuela respecto de otros conceptos, es el uso confuso que hacen a veces del mismo: sádico es el que goza con el sufrimiento ajeno, pero también el que es autoritario, el que tiene una enorme voluntad de poder, el superyó débil, etc.[1464] No distinguen el vicio humano (iracundia, crueldad), del vicio patológico.

El trastorno que suele ser considerado como psíquicamente complementario del sadismo, el *masoquismo* -sujeto a los mismos equívocos conceptuales que el sadismo[1465]-, no se reduce sólo a un acentuado sentimiento de inferioridad, como tiende a decir Fromm[1466] -lo que puede valer para la pusilanimidad, vicio humano-, sino que parece un trastorno más profundo: parece implicar algo verdaderamente antinatural, como es el sentir placer en el abajamiento y en el sufrimiento propio, especialmente físico. Se trata también pues, de algo monstruoso, que entra en la categoría de *aegritudo animalis*.[1467]

[1464] Fromm expresa del modo siguiente lo que él considera la esencia del sadismo: «¿Cuál es la esencia de los trastornos sádicos? Tampoco aquí consiste ella en el deseo de infligir dolor a los demás. Todas las distintas formas de sadismo que nos es dado observar pueden ser reducidas a un impulso fundamental único, a saber, el de lograr el dominio completo sobre otra persona, el de hacer de ésta un objeto pasivo de la voluntad propia, de constituirse en su dueño absoluto, su Dios; de hacer de ella todo lo que se quiera. Humillar y esclavizar no son más que medios dirigidos a ese fin, y el medio más radical es el de causar sufrimientos a la otra persona, puesto que no existe mayor poder que el de infligir dolor, el de obligar a los demás a sufrir, sin darles la posibilidad de defenderse. El placer de ejercer el más completo dominio sobre otro individuo (u otros objetos animados) constituye la esencia misma del impulso sádico.» (E. FROMM, El *miedo a la libertad*, 159).

[1465] Freud distingue tres formas de masoquismo: erógeno, femenino y moral (sentimiento de culpa). Para él, el masoquismo erógeno (sexual) se encontraría en la base de las otras formas de masoquismo; cf. S. FREUD, «El problema económico del masoquismo», 167: «El primero, el masoquismo erógeno, el placer de recibir dolor, se encuentra también en el fundamento de las otras dos formas».

[1466] E. FROMM, El *miedo a la libertad*, 146-147.

[1467] No hay que confundir este vicio con la mortificación cristiana, que tiene un sentido totalmente diverso, en cuanto centrada en la participación en la pasión redentora de Cristo, y que mira a la obtención del más grande de los deleites, el que consiste en la visión y fruición del sumo Bien. Aquí hay que tener presente los mismos principios y cautelas que hemos señalado en la Nota 4.

Según santo Tomás, de todos modos, aún en estos casos no está totalmente extinguido el amor natural de sí mismo, sino profundamente distorsionado. El dolor y la tristeza propios no pueden causar el gozo *per se*, sino en cuanto *per accidens* están conectados con algo gozoso: «Un contrario es a veces causa del otro *per accidens*: como lo *frío a veces calienta*, como se dice en el l. VIII de la *Física*. E igualmente la tristeza *per accidens* causa deleite, en cuanto por ella se percibe algo placentero.»[1468] De este modo, el sufrimiento les trae algún «beneficio secundario», como liberarse de la angustia.[1469] En esto, la perspectiva de santo Tomás es totalmente distinta de la de Freud, que considera la existencia de un «masoquismo primario», que derivaría de la pulsión de muerte. Para Freud, en el última instancia, tanto la base del sadismo como del masoquismo sería la pulsión de muerte, que es un «sadismo primordial»: «Si se consiente alguna imprecisión, puede decirse que la pulsión de muerte actuante en el interior del organismo -el sadismo primordial- es idéntica al masoquismo. Después que su parte principal fue trasladada afuera, sobre los objetos, en el interior permanece, como su residuo, el genuino masoquismo erógeno».[1470] La pulsión de muerte se expresa como pulsión de destrucción, que equivale a la nietzscheana «voluntad de poder»: «Recibe entonces el nombre de pulsión de destrucción, pulsión de apoderamiento, voluntad de poder.»[1471]

De este modo la *bestialidad* sería, en el fondo, constitucional al ser humano, que oscilaría fatalmente entre la perversión, cuando estas tendencias bestiales se expresan directamente, y la neurosis, cuando se tiene lo que Aristóteles llama la «continencia bestial», y que para Freud implica el «masoquismo moral»[1472] del sentimiento del culpa (o la «necesidad de ser castigado por un poder parental») que proviene del superyó sádico, resultado del complejo de Edipo.[1473] No es rara pues su afirmación de que «el imperativo categórico de Kant es la herencia del complejo de Edipo.»[1474] Freud

---

[1468] *Summa Theologiae* I-II q. 32 a. 4 ad 1.

[1469] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 126 a. 1 in c.

[1470] Cf. S. FREUD, «El problema económico del masoquismo», 170.

[1471] *Ibidem*, 169.

[1472] Aunque Freud parezca reservar esta expresión en sentido estricto al masoquismo moral «resexualizado»; cf. S. FREUD, «El problema económico del masoquismo», 175.

[1473] *Ibidem*, 171-176.

[1474] *Ibidem*, 173; y más adelante: «el complejo de Edipo demuestra ser la fuente de nuestra eticidad

desconoce absolutamente, como dijimos, lo que va más allá de la moral del continente, la virtud y la santidad verdaderas. Mientras santo Tomás comprende al hombre desde un extremo positivo, las virtudes heroicas, Freud intenta hacerlo desde el extremo opuesto, la bestialidad. En el fondo de estas ideas se reconoce el influjo latente de F. Nietzsche.

6. La avaricia

A. El vicio de la avaricia

De acuerdo a su significado inicial, avaricia es el amor desordenado del dinero: «La avaricia, según la primera imposición de su nombre, significa la codicia desordenada de dinero, pues se dice que el avaro es "*avidus aeris*" (avido de bronce), como dice Isidoro en el libro de las *Etimologías*, y esto es acorde con que en griego avaricia se diga *filargiría*, es decir amor de la plata».[1475] El vicio contrario a la avaricia es

---

individual (moral).» El origen de la eticidad -que es lo que en última instancia quiere descubrir «genealógicamente» Freud- sería así primariamente extrínseco al sujeto, y se basaría en la sofocación cultural de pulsiones originales bestiales; *ibidem*, 175-176: «La reversión del sadismo hacia la persona propia ocurre regularmente a raíz de la *sofocación cultural de las pulsiones*, en virtud de la cual la persona se abstiene de aplicar a su vida buena parte de sus componentes pulsionales destructivos. Cabe imaginar que esa parte relegada de la pulsión de destrucción salga a la luz como un acrecentamiento del masoquismo en el interior del yo. Empero, los fenómenos de la conciencia moral dejan colegir que la destrucción que retorna desde el mundo exterior puede ser acogida por el superyó, y aumentar su sadismo hacia el yo, aún sin mediar aquella mudanza. El sadismo del superyó y el masoquismo del yo se complementan uno al otro y se aúnan para provocar las mismas consecuencias. Opino que sólo así es posible comprender que de la sofocación de las pulsiones resulte -con frecuencia o en la totalidad de los casos- un sentimiento de culpa, y que la conciencia moral se vuelva tanto más severa y susceptible cuanto más se abstenga la persona de agredir a los demás. De un individuo que sabe, acerca de sí mismo, que suele evitar agresiones culturalmente indeseadas, cabría esperar que por esa razón tuviera buena conciencia y vigilara a su yo con menor desconfianza. Lo habitual es presentar las cosas como si el reclamo ético fuera lo primario y la renuncia de lo pulsional su consecuencia. Pero así queda sin explicar el origen de la eticidad. En realidad, parece ocurrir lo inverso; la primera renuncia de lo pulsional es arrancada por poderes exteriores, y es ella la que crea la eticidad, que se expresa en la conciencia moral y reclama nuevas renuncias de lo pulsional.»

[1475] *De malo*, q. 13, a. 1, in c. En griego se distinguen la *filargiría*, que se refiere a la retención del dinero, de la *pleonexía*, que se refiere a su adquisición, y parecen corresponder a avaricia y codicia (*cupiditas*); cf. J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 179.

la *prodigalidad*, por la cual uno tiende a gastar en modo desordenado, es decir, más de lo conveniente y en modo irracional.[1476] Es menos grave, porque es más fácil de «curar» mientras que, según Aristóteles, la avaricia es «incurable».[1477]

Según santo Tomás, la avaricia se puede considerar de dos modos: o como vicio especial, o como vicio general. Siendo la avaricia el «apetito desordenado de tener», se puede llamar avaricia el apetito desordenado de tener cualquier cosa. Pero como desorden especial, la avaricia es el apetito desordenado de la posesión de cosas materiales y especialmente de dinero, y así se opone a la virtud de la liberalidad y también a la justicia (en cuanto se retiene lo que pertenece a otro).[1478]

> La avaricia es el amor desordenado del tener, y como *tener* se puede tomar en modo general y en modo especial, en cuanto decimos que tenemos posesión de aquello de lo que podemos hacer lo que queremos, así también la avaricia se toma en general como el deseo desordenado de tener cualquier cosa, y en especial como el amor de tener posesiones, las cuales están comprendidas en el término dinero, porque su precio es medido por el dinero, como dice el Filósofo en el l. IV de la *Ética*.[1479]

Todavía más en general, se llama avaricia o codicia un aspecto presente en todo pecado, la *conversión a las creaturas*, que va junto a la *aversión a Dios*, que corresponde a la soberbia tomada como vicio general.[1480]

Según santo Tomás, la avaricia es la *raíz* de todo pecado. Si la soberbia es principio de todos los vicios, en cuanto se refiere a lo más apetecible, que es la excelencia, la avaricia puede ser raíz de todos ellos, en cuanto el dinero es el medio por el cual se pueden satisfecer todos los apetitos desordenados.[1481]

[1476] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 119.

[1477] *In IV Ethicorum*, l. IV. Aunque la prodigalidad se ordena muchas veces a los vicios de intemperancia (*ibidem*). De aquí parece surgir la idea enfermiza que circula en nuestros días según la cual la «clase creativa», es decir la que lleva una vida sexual libertina o perversa, hace bien a la economía, porque consume más.

[1478] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 118 a. 3.

[1479] *De malo*, q. 13, a. 1, in c. Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 118 a. 2 in c.

[1480] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 84 a. 1 et 2.

[1481] *Summa Theologiae* I-II q. 84 a. 1 in c: «La codicia, según que es un pecado especial, es llamada raíz de todo pecado, a semejanza de la raíz de un árbol, que proporciona alimento a todo el árbol. Pues vemos que por las riquezas el hombre adquiere la capacidad de perpetrar cualquier pecado, y de cumplir el deseo de cualquier pecado. Porque el hombre se puede servir del dinero para tener cualquier bien temporal, como se dice en Qo 10: *todas las cosas obedecen al dinero*. Y así es

«Todas las cosas obedecen al dinero», porque todo bien de este mundo se puede comprar.[1482] El Aquinate descubre aquí una profunda ley (en el sentido de la ley de fomes) de psicología social, que explica la centralidad de este vicio y su presencia estructural en la sociedad de los hombres afectados por el pecado. La avaricia es, por ello, un vicio capital que engendra otros vicios. San Gregorio enumera siete: el *endurecimiento del corazón*, la *inquietud*[1483], la *violencia*, la *falacia*, el *perjurio*, el *fraude* y la *traición*.[1484]

---

evidente que la codicia de las riquezas es la raíz de todos los pecados.»

[1482] Según Aristóteles, la moneda es la medida del valor de las cosas materiales; cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, L. V, c. 5, 1133 a 19-22: «Por tanto, todas las cosas entre las cuales hay cambio deben de alguna manera poder compararse entre sí. Pues para esto se ha introducido la moneda, que viene a ser en cierto sentido un medio. Todas las cosas son medidas por ella, y por la misma razón el exceso que el defecto, determinando cuántos zapatos equivalen a una casa o a cierta cantidad de víveres.»

[1483] Cf. J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 187-188: «La philargyrie et la pléonexie engendrent tout d'abord dans l'âme un état d'anxiété ou même d'angoisse. Saint Grégoire le Grand décrit ainsi l'état intérieur de l'avare et de l'avide: "Quand il a embrassé un tas de choses dans son avarice, sa répletion même l'oppresse. Alors que sa seule anxiété est de chercher comment il va garder ce qu'il a acquis, cette satiété l'angoise. La première douleur qu'il ressent est le tracas causé par toutes les questions que lui posse son désir immodéré: comment obtenir ce qu'il souhaite? [...] Puis ces désir une fois comblés, une autre douleur surgit: l'inquietude de préserver tout ce qu'avec tant de peine il a acquis. Il est donc exactement accablé de toutes sortes de douleurs qui sont pour ici-bas le châtiment de sa convoitise et le souci de conserver ce qu'il possède".»

[1484] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 118 a. 8 in c. Cf. *De malo*, q. 13, a. 3: «Como la avaricia es un amor superfluo de tener riquezas, se excede en dos cosas. Primero, se excede en el retener. Y por este lado nace de la avaricia el endurecimiento contra la misericordia, porque su corazón no se ablanda por la misericordia de modo tal que con su dinero ayude a los pobres. Segundo, a la avaricia pertenece el excederse en el recibir. De este modo, la avaricia se puede considerar doblemente. De un modo, según que está en el afecto, y así nace de la avaricia la inquietud, en cuanto causa al hombre preocupaciones y cuidados superfluos, pues *el avaro no se harta de riquezas*, como se dice en Qo 5. De otro modo, se puede considerar en el efecto, y así en la adquisición de lo ajeno se usa a veces la fuerza, y esto pertenece a la violencia; y a veces el dolo. Si se hace de palabra, será una falacia, si es una palabra cualquiera; pero será un perjurio si es un juramento confirmado. Pero si el dolo se comete en la acción, así, referido a las cosas será un fraude; a las personas, traición, como es evidente en Judas, que traicionó a Cristo por avaricia.»

Nos interesa aquí detenernos en uno de estos efectos, que es el de la *inquietud* o ansiedad causada por la avaricia. Ésta se basa en el deseo infinito de riquezas. El apetito desordenado del dinero es capaz de atrapar totalmente al alma, pues se trata de una «concupiscencia no natural»: sea porque depende de la razón, que tiene cierta infinitud, sea porque se la apetece como fin último de la vida, lo cual es totalmente antinatural, como dice Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*.[1485]

> La concupiscencia no natural es totalmente infinita. Pues sigue a la razón, como se dijo; y la razón puede proceder al infinito. Por lo que, el que apetece las riquezas, las puede apetecer no sólo con un cierto límite, sino que puede querer ser rico ilimitadamente, tanto cuanto sea posible.
> También se puede dar otra razón, según el Filósofo en el libro I de la *Política*, de por qué hay una concupiscencia finita y otra infinita. Pues siempre la concupiscencia del fin es infinita; pues el fin se desea por sí mismo, como la salud; por eso, una salud mayor se desea más, y así al infinito. [...] Pero la concupiscencia de lo que se ordena al fin no es infinita, sino que se desea en la medida en que conviene al fin. Por lo que los que ponen el fin en las riquezas, tienen un deseo de riquezas al infinito; pero los que las desean para satisfacer las necesidades de la vida, desean una cantidad finita de riquezas, suficiente para las necesidades de la vida, como dice allí el Filósofo. Y lo mismo vale para el deseo de cualquier otra cosa.[1486]

Este deseo infinito de riquezas es claramente desordenado, un trastorno propiamente humano, que tiene un poder devastador a nivel individual (en cuanto opuesto a la liberalidad) y social (en cuanto es una forma de injusticia). «El avaro no se harta de riquezas». Tal vez por ello, según san Juan Crisóstomo, la avaricia puede llegar a tal punto de transformarse en una especie de «bulimia» del alma.[1487] Seguramente este vicio, considerado en su forma especial o en su forma general, está en la base de muchas situaciones de *stress* y de ansiedad patológica, que son motivo frecuente de consulta al psicólogo o al psiquiatra.

[1485] Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L. I, c. 5, 1096 a 5-7: «En cuanto a la vida de lucro, es ella una vida antinatural, y es claro que no es la riqueza el bien que aquí buscamos, porque es un bien útil, que por respecto a otro bien se desea.»

[1486] *Summa Theologiae* I-II q. 30 a. 4 in c.

[1487] Cf. J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 186-187: «Philargyrie et pléonexie ont pour caractère fondamental d'être insatiables; cela permet de comprendre une part importante de leur pathogénie. [...] Pour saint Jean Chrysostome, philargyrie et pléonexie sont une "boulimie de l'âme": "Il n'y a pas, écrit-il, de plus cruelle maladie que cette faim incessante que les médecins nomment boulimie; on a beau manger, rien ne vient la calmer. Transportez une telle maladie du corpos a l'âme, c'est l'avarice; plus elle se gorge d'aliments, plus elle désire. Elle étend toujours ses souhaits au-delà de ce qu'elle possède".»

B. Algunas observaciones de los psicólogos sobre la avaricia

Aunque no sea uno de los temas favoritos de la psicología contemporánea, es común encontrar referencias a la avaricia como un rasgo de carácter negativo. Como ya vimos, Adler enumera la avaricia junto con la vanidad y la envidia como rasgos neuróticos. Dice este autor:

> Estrechamente emparentada con la envidia está la avaricia. No nos referimos tan sólo al afán de acumular dinero, sino a aquella forma general que se expresa en el afán de no proporcionar alegrías o placeres a los otros para encerrarse con sus propios tesoros. Está relacionada con la ambición y la vanidad, por una parte, y con la envidia, por otra. No exageramos al afirmar que todos estos rasgos de carácter existen simultáneamente en una misma persona.[1488]

Adler descubre en el análisis de algunos neuróticos el funcionamiento como premisa de la misma ley que el Aquinate: «Todas las cosas obedecen al dinero». Para el psicólogo austríaco, el apetito de tener dinero sería un instrumento del afán de poder y un medio de afirmación contra la inseguridad. Así describe la avaricia neurótica de uno de sus pacientes:

> Uno de los pacientes a quien yo traté a causa de su tartamudez y estados de depresión, era conocido por cuantos le rodeaban como bueno y generoso. Un día hizo una cuantiosa donación voluntaria a una institución, y al referírmelo, el mismo día del hecho, añadió, como de paso, que se sentía particularmente deprimido. No fue difícil comprender que la agravación de su neurosis era una consecuencia de su generosidad, tras la cual se sentía disminuido [...]. En la primera visita que me hizo aquel enfermo, me habló, espontáneamente, de la mala situación económica de su padre, y de que él no podría hacerse el tratamiento si mis honorarios resultasen elevados. Pasado cierto tiempo, en el curso del tratamiento surgió una forzosa confesión de que me había mentido a fin de obtener honorarios más ventajosos. Su avaricia se mostró también en muchos otros aspectos, pero, en cada caso, buscaba engañarse a sí mismo y sobre todo a los demás. Estos dos rasgos, la avaricia y el disimulo, eran los mismos que presentaba su padre, quien constante y enérgicamente le recomendaba economía, repitiéndole hasta el cansancio: «Dinero es poder; ¡con dinero se consigue todo!»[1489]

Fromm, por su parte, relaciona la avaricia con el «carácter anal» de Freud, aunque releído desde su perspectiva de un humanismo socialista: los rasgos avaros serían consecuencia de una estructura social concentrada en el «tener» más y no en el «ser».[1490]

[1488] A. Adler, *Conocimiento del hombre*, 181-182.

[1489] A. Adler, *El carácter neurótico*, 107-108.

[1490] La distinción entre «tener» y «ser» Fromm la tomó explícitamente de Gabriel Marcel.

> Un enfoque útil para comprender el modo del tener, es recordar uno de los hallazgos más importantes de Freud: después de pasar por su fase infantil de mera receptividad pasiva, seguida por una etapa de receptividad y explotación agresiva, todos los niños, antes de alcanzar la madurez, pasan por una etapa que Freud denominó *anal-erótica*. Freud descubrió que esta etapa a menudo continúa dominando el desarrollo de una persona, y que cuando esto sucede se desarrolla *el carácter anal*, o sea el carácter de una persona cuyas energías vitales están dirigidas principalmente a tener, ahorrar y acumular dinero y cosas materiales, y también sentimientos, gestos, palabras y energías. Éste es el carácter del avaro, que generalmente se relaciona con otros rasgos como el orden, la puntualidad, la terquedad, que se manifiestan en grado extraordinario. [...]. No importa mucho en este contexto el que Freud creyera que una fase especial del desarrollo de la libido era primaria, y la formación del carácter secundaria (pero en mi opinión esto es producto de la constelación interpersonal en la primera etapa de la vida y, sobre todo, de las condiciones sociales que la forman). Lo que importa es la opinión freudiana de que *la orientación predominante en la posesión ocurre en el periodo anterior al logro de una plena madurez, y se vuelve patológica si continúa permanentemente*. En otras palabras, Freud considera que la persona exclusivamente preocupada por tener y poseer es neurótica: mentalmente enferma; por consiguiente, si la mayoría de los miembros de una sociedad tiene carácter anal, se trata de una sociedad enferma.[1491]

Tiene razón Fromm cuando señala éste como uno de los grandes males de nuestra cultura y cuando sostiene que lo importante no es «tener» sino «ser». Pero según el Angélico esto último no es bueno si no se «es» según la razón. También el soberbio puede no buscar el «tener» sino el «ser», pero fuera de los límites de su propia capacidad.

7. Trastornos en la conducta alimentaria y adicciones

A. La gula

Así como la abstinencia y la castidad son las dos especies principales de la virtud de la templanza, la gula y la lujuria lo son del vicio de la *intemperancia*. Como la templanza, la intemperancia se refiere a los placeres del tacto. Como sabemos, el tacto es, en la visión de santo Tomás, el sentido más conectado con las necesidades fundamentales del individuo y de la especie, porque permite captar las diferencias más

---

[1491] E. FROMM, ¿*Tener* o *ser*?, 88. También Adler considera la avaricia como una de las características fundamentales de la sociedad contemporánea; A. ADLER, *Conocimiento del hombre*, 182: «Un individuo de nuestra etapa cultural presenta siempre algunos rasgos de avaricia. Puede, a lo sumo, ocultarlos haciendo alarde de una generosidad exagerada, que tal vez no es más que *dispensar gracias* con el intento de elevar la propia personalidad a costa del otro.»

básicas. La gula tiene como materia el apetito de comer y de beber, y la lujuria los placeres venéreos.

En el próximo apartado trataremos sobre la lujuria, y aquí nos centraremos en la gula, el apetito desordenado de comer y de beber.[1492] Ésta se divide a su vez en dos especies: el desorden en el comer, al que se le atribuye principalmente el nombre de gula; y el desorden en la asunción de bebidas (embriagadoras), que el Aquinate llama «ebriedad». Refirámonos antes que nada a la gula.

Santo Tomás hace una distinción psicológica muy interesante: hay dos apetitos, uno natural y otro sensitivo. El primero pertenece a las fuerzas vegetativas. A éste, que es lo que hoy se suele llamar «necesidad», corresponden el hambre (*essuries*) y la sed (*sitis*). El segundo pertenece a las fuerzas sensitivas, es de orden «psíquico», y como tal es capaz de ser educado por la razón universal.[1493] La abstinencia y la gula modifican este segundo tipo de apetito.

> Hay dos apetitos: Uno es natural, y pertenece a las fuerzas del alma vegetativa. En éstas no puede haber virtud ni vicio, porque no pueden sujetarse a la razón. Por eso la fuerza apetitiva se distingue de la retentiva, la digestiva y la expulsiva. Y a tal apetito pertenecen el hambre y la sed. Pero también hay otro apetito, el sensitivo, en cuya concupiscencia consiste el vicio de la gula.[1494]

Como forma de intemperancia, la gula implica un desorden en los placeres del sentido del tacto, y no del gusto, pues se trata no sólo de gustar los alimentos, sino de experimentar placer en tragarlos. Cuando el apetito desordenado es de «gustar», el desorden es más de *curiosidad* que de gula.[1495]

Santo Tomás distingue cinco especies de gula, que se resumen en el verso de san Gregorio Magno: «Precipitadamente, opíparamente, demasiado, vorazmente, refinadamente» («*Praepropere*, *laute*, *nimis*, *ardenter*, *studiose*»).

[1492] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 148 a. 1 in c.

[1493] La «necesidad» biológica parece ser percibida a través del sentido del tacto provocando «dolor».

[1494] *Summa Theologiae* II-II q. 148 a. 1 ad 3.

[1495] *De malo* q. 14 a. 3 ad 4 : «El goloso no siente placer en las comidas refinadas y bien preparadas sólo para estimar su sabor, como hacen los que catan los vinos, que es lo propio del gusto en cuanto gusto. Pues el desorden en este deleite pertenece más a la curiosidad que a la gula. Sino que el goloso se deleita en la asunción misma de comidas refinadas y bien preparadas, cuya consumición se da por cierto tacto. »

> Estas especies de gula se distinguen según los diversos motivos. Como se dijo, el pecado de la gula consiste en el deseo desordenado del deleite de los alimentos. Este desorden puede referirse o al deleite o al deseo.
>
> La causa del deleite puede ser o natural o artificial. Natural, como cuando alguien goza en modo superfluo comiendo alimentos costosos y selectos, según aquellos de *Am* 6: *Comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo*. La causa del deleite artificial es cuando alguien apetece en modo superfluo alimentos preparados en modo demasiado refinado. De la primera se dice *opíparamente*, de la segunda *refinadamente*.
>
> Pero por parte del deseo el desorden se puede diversificar según los motivos diversos en tres modos. Pues el deseo es un movimiento de la fuerza apetitiva que tiende al deleite. La vehemencia desordenada del movimiento, aún en los cuerpos, se puede considerar en tres modos: Primero, antes de que alcance el término al que tiende; y así el movimiento se apresura a llegar al término. De modo semejante, también cuando el deseo es desordenadamente vehemente no puede sufrir la dilación del alimento, sino que se apresura a comer. Y por eso se dice *precipitadamente*. Segundo, la vehemencia del movimiento se puede considerar en su llegada al término. Porque lo que se mueve con vehemencia termina por alcanzar desordenadamente aquello hacia lo que tiende. De modo semejante, cuando la concupiscencia del alimento es vehemente el hombre se comporta desordenadamente en la asunción de la comida; y a esto pertenece lo que se dice *vorazmente*. Tercero, se puede considerar la vehemencia desordenada del movimiento corporal después de haber alcanzado la meta, porque no se para en ella sino que continúa más allá. Igualmente, cuando alguien desea sin moderación el alimento y su concupiscencia no cesa en la comida equilibrada que requiere la naturaleza sino que sigue comiendo. A esto corresponde *demasiado*.[1496]

Como la gula tiene por objeto algo esencialmente necesario para la vida humana, como son los alimentos, y como el gozo es algo que todos identifican como un aspecto de la felicidad, este vicio tiene una importancia especial, es un vicio capital, del cual pueden nacer otros muchos. Siguiendo, como de costumbre, a Gregorio, santo Tomás enumera los siguientes efectos de la gula: *alegría tonta*, *ridiculez*, *suciedad* -que implica la emisión desordenada de semen o el vómito, o cosas semejantes-[1497], *palabrería*, *embotamiento del sentido* (*hebetudo sensus*).[1498] Es una idea que se repite

---

[1496] *De malo* q. 14 a. 3 in c.

[1497] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 148 a. 6 in c. Sobre el vómito, *ibidem*, ad 2.

[1498] *De malo*, q. 14, a. 4, in c: «De la gula nacen algunos vicios que se pueden considerar como sus hijos, según lo que puede seguir al inmoderado deleite de los alimentos y bebidas. Esto se puede considerar o por parte del cuerpo, y así se pone como especie de la gula la suciedad, cuya polución se sigue con facilidad del excesivo consumo de comida; o se puede considerar por parte del alma, a la que compete gobernar al cuerpo, y su régimen es impedido de muchas maneras por el deleite inmoderado de la comida y la bebida. Primero, en cuanto a la razón, cuya agudeza se

constantemente en santo Tomás que la intemperancia en sus distintas formas apaga o anula la capacidad intelectual, es decir, la de penetrar profundamente el sentido de las cosas. La lujuria produce la *caecitas mentis*; la gula, la *hebetudo sensus*.

> Embotado se opone a agudo. Algo se llama agudo porque penetra con facilidad. Por el contrario, algo se dice embotado porque es obtuso y no puede penetrar. Se dice por cierta semejanza que el sentido corporal penetra el medio, en cuanto percibe un objeto desde cierta distancia, o en cuanto puede ver una cosa como penetrando lo oculto. Por eso en lo corporal se dice que alguien tiene un sentido agudo cuando puede percibir algún sensible desde lejos, viendo, oyendo u oliendo. Y por el contrario, se dice que se tiene un sentido obtuso cuando éste no percibe ni siquiera desde cerca y los sensibles grandes.
>
> A semejanza del sentido corporal, se dice que hay un sentido de la inteligencia, que es de algunos *primeros extremos*, como se dice en el l. VI de la *Ética*, como también el sentido es cognoscitivo de los sensibles como ciertos principios de conocimiento. Este sentido de la inteligencia no percibe su objeto por medio de la distancia corporal, sino por otros medios; como por las propiedades de una cosa percibe su esencia, y por los efectos percibe la causa. Se dice que tiene un sentido de la inteligencia agudo el que inmediatamente por el conocimiento de las propiedades de una cosa, o también de sus efectos, comprende la naturaleza de la cosa, y en cuanto llega a considerar hasta los más pequeños aspectos de ella. En cambio, se dice que es de inteligencia obtusa el que no puede llegar a conocer la verdad de una cosa sino a través de muchas explicaciones, y aún así no puede llegar a considerar perfectamente todo lo que pertenece a la esencia de la cosa.[1499]

Por esta razón, el Angélico considera que la gula, cuando se transforma en el centro de la vida y deja de lado totalmente la ordenación a Dios como fin último, se contrapone al precepto del reposo festivo. Se trata de un mal uso del ocio. En vez de crecer en inteligencia (sobre todo en el don de inteligencia) se hace una actividad totalmente sensual que termina por embotar la capacidad de penetración del espíritu.[1500]

---

embota por el exceso en la asunción de la comida, o por la preocupación por consumirla, porque perturbadas las fuerzas corporales inferiores por el consumo desordenado de comida, en consecuencia la razón se ve impedida. Y así se pone como hijo de la gula el embotamiento del sentido de la inteligencia. Segundo, sigue el desorden del afecto porque, adormentada la capacidad de gobierno de la razón, tiende en manera desordenada; así tenemos la alegría tonta. Tercero, sigue el desorden en el hablar, el palabrerío, porque cuando la razón no sopesa las palabras el hombre se disipa en palabras superfluas. Cuarto, se sigue el desorden en los actos. Esto es la *scurrilitas*, es decir, una ridiculez en los movimientos exteriores, proveniente del defecto de la razón que se ocupaba de coordinar los miembros exteriores.»

[1499] *Summa Theologiae* II-II q. 15 a. 2 in c.

[1500] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 148 a. 2 ad 1.; *De malo*, q. 14, a. 2, ad 13.

B. Bulimia y vicios patológicos

La gula puede llegar a extremos bestiales o patológicos. Santo Tomás recuerda que la etimología de «*gastrimargía*» (gula, en griego) hace referencia a una «insanía del vientre»[1501]:

> Estos padecen la *gastrimargía*, de *gastir* que quiere decir vientre, y *marges* que es locura o insanía, como una locura o insanía del vientre, porque lo llenan más allá de la necesidad de la naturaleza. Y así son algunos que son muy bestiales, porque sólo se preocupan de llenar su vientre sin discreción, como las bestias.[1502]

Sin dudas la bulimia, atracón voraz seguido de un vómito voluntario, pertenece al género de las gulas patológicas. Procurarse voluntariamente el vómito por el exceso de comida, salvo prescripción médica es vicioso: «Aunque sea útil vomitar después de una comida superflua, sin embargo es vicioso que alguien se someta a esta necesidad por la inmoderación en la comida o la bebida. Aunque se puede procurar el vómito sin culpa por consejo de la medicina como remedio de alguna enfermedad.»[1503]

Hay un vicio contrario a la gula, que consiste en consumir menos alimento del que la naturaleza necesita.[1504] En éste se puede llegar al extremo patológico de no querer comer. Este último es tan antinatural, y tan característico de nuestra época que santo Tomás ni siquiera se preocupa de desarrollarlo al tratar de los vicios opuestos a la abstinencia, porque «*non multum contingit*»; tanto es así, que no tiene nombre.[1505]

[1501] Esta consideración de la *gastrimargía* como forma de enfermedad se halla presente también en los Padres. Cf. J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 163-164: «La gastrimargie, par tous ses aspects que nous avons évoqués, et en particulier pour la raison qu'elle constitue une perversion de l'usage naturel et normal de la nourriture, est qualifiée par les Pères de maladie. Saint Jean Cassien par example dit à propos des trois formes de cette passion qu'il a décrites: "Il y a là trois foyers de maladies de l'âme aussi redoutables qu'elles sont nombreuses." On comprend également qu'elle puisse être considérée par eux comme une forme de folie. Saint Dorothée de Gaza en prend d'ailleurs comme argument supplémentaire l'origine même des appellations de "laimargie" et "gastrimargie": "□□□□□□□□□□ signifie chez les auteurs païennes "être hors de soi" et l'insensé est appelé □□□□□ς". Quand il arrive à quelqu'un cette maladie (□□□□ς) et cette folie (□□□□□) de remplir le ventre, on l'appelle gastrimargie (□□□□□□□□□□□□), c'est-à-dire "folie du ventre". Quand il s'agit seulement du plaisir de la bouche on l'appelle "laimargie" (□□□□□□□□□), c'est-à-dire "folie de la bouche".»

[1502] *In III Ethicorum*, l. 20, n. 623.

[1503] *Summa Theologiae* II-II q. 148 a. 6 ad 2.

[1504] Cf. *De malo*, q. 14, a. 1, ad 6.

[1505] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 150 a. 1 ad 1.

Únicamente trata de la gula, pues el vicio por defecto se acerca más a la virtud de la abstinencia y del ayuno, aunque considere que un exceso en el ayuno que produzca un daño es vicioso.[1506] Pero el vicio patológico por defecto -al que parece corresponder lo

---

[1506] Cf. *Quaestiones quodlibetales*, quodl. V, q. 9, a. 2 in c: «Si vero aliquis in tantum virtutem naturae debilitet per ieiunia et vigilias, et alia huiusmodi, quod non sufficiat debita opera exequi; puta praedicator praedicare, doctor docere, cantor cantare, et sic de aliis; absque dubio peccat. Sicut etiam peccaret vir qui nimia abstinentia se imponentem redderet ad debitum uxori reddendum.» A pesar de esto, muchos autores contemporáneos han intentado acercar el ayuno heroico de algunas santas a la anorexia nerviosa. Cf. W. VANDEREYCKEN - R. VAN DETH, *Dalle sante ascetiche alle ragazze anoressiche. Il rifiuto del cibo nella storia*, Raffaello Cortina, Milano, 1995, 259: «Cuando la anorexia se convirtió en un fenómeno conocido y comenzamos a interesarnos por su historia, muchos autores conectaron la enfermedad y el riguroso ayuno ascético de los albores del cristianismo. [...] Por lo tanto, según algunos médicos contemporáneos, santas como Catalina de Siena, Catalina de Génova, Margarita de Hungría, Juana de Arco, Lidwina de Schiedam y Wilgefortis se asemejan bajo muchos aspectos a las modernas anoréxicas»; 260-261: «Sin embargo, no se puede concluir que las santas ayunadoras fueran en realidad anoréxicas no diagnosticadas. Sugerimos una serie de argumentaciones, primero sobre las características comportamentales: la particular actitud en relación al alimento, la obsesión por la alimentación, el hecho de comer a escondidas o de hacer provisiones; el estreñimiento, la amenorrea y el insomnio; la hiperactividad y la disminución de los instintos sexuales. Aunque muchas veces han sido interpretados como tales, no se trata de "síntomas típicos" de la anorexia nerviosa, sino de epifenómenos del ayuno prolongado observados también en varios experimentos con ayunadores voluntarios. Desde el punto de vista psicofisiológico, pueden ser interpretados como características comportamentales y efectos colaterales de la inanición autoinducida de cualquier origen.»; 261-262: «Una objeción más exquisitamente teórica contra la identificación de las santas ayunadoras con las anoréxicas se refiere a los contextos radicalmente diversos de los dos fenómenos. El proceso de secularización aparece evidente, sea en la evolución de la interpretación del fenómeno que en el cambio de motivaciones. Los ayunadores han aspirado siempre a la perfección en el ámbito del sistema de valores de su cultura, pero la definición de perfección se transformó paralelamente a la secularización progresiva de la sociedad. En las agiografías medievales buscaremos en vano el infatigable tentativo de adelgazar que caracteriza la anorexia nerviosa. No hay rastros de santas que se pongan "a dieta" por temor a engordar. Los ideales que arrastran a santas y anoréxicas cambian según las culturas y revelan contenidos profundamente diversos. Las santas ayunadoras no estaban obsesionadas por el propio aspecto y aspiraban en cambio a una fusión interior y espiritual con los sufrimientos de Cristo. No era un culto de la línea física, sino una búsqueda místico-religiosa la que dominaba su vida.» A pesar de su posición contraria a la identificación total entre las santas que ayunaban y las anoréxicas, estos autores no superan el nivel de la argumentación sobre la diversidad histórico-cultural, que puede ser convincente, pero no decisiva. En este tema, como en otros, se

que hoy se llama «anorexia nerviosa»- está tan lejos de la disposición natural del ser humano y de su necesidad de sustento -que es la norma de la templanza-, que no caben dudas de su incompatibilidad con la virtud madura, lo que no prejuzga sobre la mayor o menor responsabilidad personal en el contraer este desorden. Bulimia y anorexia, en cuanto se fundan en una distorsión de la percepeción del propio cuerpo y en un deseo desordenado de ser delgado parecen depender a su vez de una vanidad narcicística.

También se podrían considerar vicios patológicos de este género los que pone Aristóteles al tratar de la mala costumbre, como comer tierra, carbón[1507], o comerse las uñas, u otras sustancias no alimenticias y aún repugnantes, aunque la gravedad de ellos sea muchas veces escasa. Más graves son los casos en que se goza en comer carne humana, al punto que Aristóteles parece atribuirlos más a una constitución corporal morbosa o a una enfermedad propiamente dicha que a una *aegritudo animalis*, aunque en otras partes santo Tomás atribuye el canibalismo a la costumbre.[1508]

> *Manifiesta con ejemplos las diferencias en los deleites antinaturales*. Y primero, de los que son placenteros por una nociva naturaleza de los hombres que son como bestiales, porque por la corrupción de la complexión se asimilan a las bestias. Como se decía de alguien que abría los vientres de las mujeres embarazadas, para devorar a los niños en gestación. Y es semejante si alguno se goza en esas cosas en que lo hacen ciertos salvajes, que viven solitarios en las selvas cerca del Mar Ponto. Algunos de los cuales comen carnes crudas, y otros carne humana, y otros se ofrecen entre sí sus hijos para celebrar banquetes. Y cosas parecidas se dicen sobre Fálaris, un crudelísimo tirano, que se deleitaba en los sufrimientos de los hombres. Los que se deleitan en estas cosas son casi semejantes a las bestias.
>
> Después pone el ejemplo de lo antinatural que se hace deleitable por algunas enfermedades, como por la manía, o por la furia, o algo por el estilo. Como se dice de uno que caído en la manía sacrificó a su madre y se la comió, y el esclavo que mató a su compañero y se comió su hígado.[1509]

Tal vez este desorden se pueda poner no tanto como un extremo en la gula, sino en el salvajismo o *fiereza*, vicio del que hablamos al tratar de la ira.[1510] El terrible caso

---

hace manifiesta la necesidad de la apertura a la instancia de juicio superior, dada por la fe, gracias a la cual fenómenos que aparentan ser semejantes se muestran tan opuestos entre sí como lo están las virtudes heroicas o divinas y los vicios bestiales o morbosos. Ver lo que dijimos en la Nota 4 sobre la acidia, la depresión y la «noche oscura».

[1507] A veces santo Tomás parece atribuir el comer carbón o tierra a la mala costumbre y otras a un problema constitucional; cf. *Summa Theologiae* I-II q. 32 a. 7 in c.

[1508] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 32 a. 7 in c.

[1509] *In* VII *Ethicorum*, l.5, n.1372-1373.

del Caníbal de Rotenburgo ha puesto de manifiesto la inesperada actualidad de costumbres canibalísticas en pleno siglo XXI.

C. Alcoholismo y adicciones

Pasamos pues a tratar brevemente de la otra especie de gula, que es la que se refiere a la bebida, y que se llama *ebriedad*. Es el apetito desordenado de bebidas que embriagan, que son las que más atrapan el afecto. Para santo Tomás el término ebriedad designa dos cosas: el estado consiguiente al abuso de la bebida, y el acto (y el hábito) que conduce a ese estado. El vicio se encuentra en este segundo mientras aquél es una consecuencia «penal» del abuso.

> La ebriedad se puede considerar de dos modos: Uno, en cuanto significa el daño que el hombre padece por el mucho vino tomado, del que se sigue que no tenga uso de razón. De este modo, la ebriedad no designa una culpa, sino un defecto penal consiguiente a una culpa.
>
> De otro modo la ebriedad puede designar el acto por el cual alguien cae en este defecto.[1511]

Del mismo modo, se pueden distinguir en el alcohólico dos aspectos: por un lado tenemos el defecto psíquico estructural o caracterial, que es el vicio de la ebriedad; por el otro, los efectos penales, entre los cuales se encuentra el acostumbramiento del cuerpo a la bebida y todos los otros efectos penales, no queridos *per se*.[1512] Si por alcoholismo entendemos la «necesidad» de nivel vegetativo, es decir lo que santo Tomás llama el apetito natural de beber, deformado como consecuencia de la mala costumbre de beber en exceso, se trata ciertamente de una enfermedad. Pero éste es sólo un aspecto concomitante de un trastorno anímico, que es la causa del desorden corporal. En este segundo sentido el alcoholismo (nombre más apropiado para la enfermedad corporal) o ebriedad no es una enfermedad corporal, sino un vicio, según el Aquinate.

En este contexto podemos mencionar también esos desórdenes que se suelen llamar «adicciones». Si bien santo Tomás no se ocupa en modo explícito de ellos, por motivos históricos bien comprensibles, creemos que se pueden aplicar los mismos

---

[1510] Con el famoso caso del «caníbal del Rotenburgo», este tema se ha mostrado muy actual.

[1511] *Summa Theologiae* II-II q. 150 a. 1 in c.

[1512] Aunque se pueda dar lo *voluntario in causa*; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 151 a. 4 in c. Además, aunque el hábito es principalmente psíquico, puede tener una dimensión orgánica, en cuanto el cuerpo se adapta a responder con prontitud a la disposición anímica, lo cual vale para todo hábito de las potencias que residen en órganos corporales; cf. *Summa Theologiae* I-II q. 50 a. 2 in c.

principios. En casi todos ellos se trata de un desorden de alguna de las formas de la templanza, en cuanto se apetece en modo desordenado y vehemente algún tipo de placer en contra del orden de la recta razón, hasta extremos patológicos. Aunque la adicción implique un trastorno corporal, éste es más bien consiguiente al desorden del alma, la falta de moderación en algún género de placeres. En la drogodependencia y en el tabaquismo el carácter psíquicamente patológico del desorden es claro, pues se trata de sentir placer en algo que de suyo es displacentero y contrario a la disposición de la naturaleza humana, análogamente a como lo son para Aristóteles comer tierra o comerse la uñas.

A veces se habla de adicciones en un sentido más amplio, incluyendo otro tipo de desórdenes que no producen simplemente un gozo inmediato a nivel de los sentidos externos, sino un deleite «animal». Se trata también de un desorden contrario a alguna de las virtudes «moderantes» o «refrenantes», que participan de algún modo de la templanza. Aquí entrarían algunas formas patológicas de curiosidad (opuestas a la estudiosidad) -también en la drogodependencia la curiosidad puede jugar un rol importante- y ese desorden que se suele llamar «ludopatía», la adicción al juego de azar, contraria tal vez a la virtud de la eutrapelia[1513], por la vehemencia del afecto, que centra la vida en el juego, y por las consecuencias negativas para el individuo y los que de él dependen.[1514] Éste es tal vez el más extremo, pero no el único vicio que concierne

---

[1513] O tal vez se trate de una forma patológica de la avaricia, en la que el riesgo del juego de azar cobra la primacía sobre el fin lucrativo del mismo. De hecho, muchas veces el jugador cae en un exceso de prodigalidad (aunque en su razonamiento enfermo el gasto se oriente a una mayor ganancia) que lo lleva a la ruina.

[1514] La descripción más famosa de esta afección fue la que hizo F. Dostoievski en su novela *El jugador*. Como se sabe, el mismo escritor ruso cayó en esta «adicción». Según Freud, en el fondo se encontraría el sentimiento de culpa por el deseo del parricidio; cf. S. FREUD, «Dostoievski y el parricidio», 187-188: «La publicación de la obra póstuma de Dostoievski y del diario íntimo de su mujer ha arrojado viva luz sobre un episodio de su vida, la época en que estuvo poseído en Alemania por la manía del juego (Cf. Fülöp-Miller y Eckstein, 1925). Un inequívoco ataque de pasión patológica, que por otra parte nadie pudo valorar de otro modo. No faltaron racionalizaciones para este obrar asombroso e indigno. Como no es raro que suceda en los neuróticos, el sentimiento de culpa se había procurado una subrogación palpable mediante un cúmulo de deudas, y Dosotievski podía alegar que quería conquistarse mediante la ganancia en el juego la posibilidad de regresar a Rusia sin ser encarcelado por sus acreedores. Pero era sólo un subterfugio; Dostoievski era bastante agudo como para discernirlo, y bastante honrado para

los juegos y el ocio.[1515] La mayoría de los otros excesos en el juego proceden, según el Aquinate, de la *alegría tonta*, efecto de la gula.[1516] Finalmente, una forma grave de desorden en esta materia es el transformar el juego en filosofía de vida, pues hay personas, dice el Aquinate, que piensan que la vida es un juego.[1517]

8. Desórdenes sexuales

A. La lujuria

La otra especie fundamental del vicio de la intemperancia es la lujuria, que es el apetito desordenado de los placeres venéreos. El lujurioso desea el placer sexual fuera del orden de la recta razón. Este desorden puede darse de dos modos: el acto puede ser exteriormente ordenado, pero el deseo interior desordenado; o tanto el acto exterior como el deseo interior pueden ser desordenados.

> A veces la lujuria implica sólo el desorden del deseo interior, como sucede en el que por un deseo inmoderado se une a su esposa. Este acto no es desordenado en sí mismo, sino sólo en cuanto procede de un deseo desordenado. Pero a veces, junto a la concupiscencia desordenada se da también un desorden en el acto exterior por sí mismo, como sucede en todo uso de los genitales fuera del acto matrimonial.[1518]

---

confesarlo. Sabía que lo principal era el juego en sí y por sí, "*le jeu pour le jeu*". Todos los detalles de su conducta apasionada y absurda prueban esto y algo más aún. Nunca descansaba hasta perderlo todo. El juego era para él también una vía de autocastigo. Innumerables veces había prometido y hasta dado su palabra de honor a su joven mujer de no jugar más o no hacerlo ese día y, como ella nos dice, la quebrantaba casi siempre. Y si las pérdidas lo habían llevado a él y a ella a la miseria más extrema, extraía de ahí una segunda satisfacción patológica. Podía insultarse, humillarse ante ella, exhortarla a despreciarlo, conmiserarla por haberse casado con él, viejo pecador, y tras este aligeramiento de la conciencia moral el juego proseguía al día siguiente.» Como siempre, Freud termina reconduciendo también este desorden a una raíz sexual inconsciente; *ibidem*, 190: «El "vicio" del onanismo es sustituido por la manía del juego, derivación ésta que se trasluce en la insistencia sobre la apasionada actividad de las manos. Real y efectivamente la furia del juego es un equivalente de la antigua compulsión onanista, y en la crianza de los niños no se usa otro término que el de "jugar" para nombrar el quehacer de las manos con los genitales.»

[1515] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 168 a. 4.

[1516] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 168 a. 3 ad 2.

[1517] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 168 a. 2 ad 2.

[1518] *De malo*, q. 15, s. 1 in c.

Efectivamente, según santo Tomás todo acto sexual fuera del matrimonio es intrínsecamente desordenado, en cuanto contradice la esencia del coito humano en cuanto tal, que está dada por su fin: la generación y la educación de la prole: «El fin del uso de los genitales es la generación y educación de la prole, por lo cual todo uso de dichos miembros que no es proporcionado a su generación y debida educación es en sí mismo desordenado.»[1519] De los placeres venéreos no ordenados a la procreación hablaremos en el punto siguiente, pues corresponden al vicio *contra natura*. Aquí nos interesan las formas de lujuria que no son contrarias a la disposición natural de la especie, sino que lo son sólo a la recta razón por oponerse al modo propiamente humano de procrear.

El uso de la sexualidad humana no puede ser absolutamente libre y desregulado, aún cuando no se evite la procreación, sobre todo por lo que la reproducción humana en cuanto tal implica, es decir, no sólo la generación sino también la educación de los hijos, que supone la acción conjunta y diferenciada de ambos padres. Leamos el siguiente pasaje, en el que el Aquinate muestra una gran penetración psicológica:

> Toda unión de un hombre con una mujer fuera de la ley del matrimonio no es adecuada a la debida educación de la prole. Pues la ley del matrimonio fue instituida para evitar las uniones casuales, que son contrarias a la seguridad de la prole. Pues si un hombre puediera unirse indiferentemente con cualquier mujer, que no le hubiera sido determinada, se quitaría la seguridad de la prole y en consecuencia el cuidado del padre en la educación de los hijos, cosa contraria a lo que corresponde a la naturaleza humana, pues los hombres naturalmente se preocupan de la seguridad de la prole y de la educación de sus hijos. Porque esto corresponde más a los padres que a las madres, pues la educación que corresponde a las madres es sobre todo la de la infancia, pero después compete al padre educar al hijo, y enseñarle, y ahorrar para él durante toda la vida. Así, vemos también en los otros animales que en toda especie en que la cría tiene necesidad de la educación común del macho y la hembra no hay un coito casual, sino de un macho con una hembra determinada, como se ve en las aves que hacen juntas el nido. Es evidente, entonces, que toda unión de un hombre y una mujer fuera de la ley del matrimonio, que excluye las relaciones casuales, es desordenada en sí misma. No es nuestra intención tratar aquí si esta determinación se deba hacer con una sola persona o con muchas, o si sea separable o indisoluble, pues esto corresponde al tema del matrimonio. Pero, sea como sea, toda unión de hombre y mujer fuera del matrimonio legal es desordenada.[1520]

[1519] *De malo*, q. 15, s. 1 in c.
[1520] *De malo*, q. 15, a. 1 in c.

Santo Tomás distingue seis especies de lujuria: la *fornicación*, el *adulterio*, el *incesto*, el *estupro*, el *rapto* y el *vicio contra la naturaleza*.[1521] Del vicio contra la naturaleza nos ocuparemos en el punto siguiente, como dijimos. Las otras son formas de lujuria contra la razón y no contra la naturaleza animal del hombre, siempre que no sean contrarias a la procreación, caso en el cual parecen caer bajo el vicio contra la naturaleza. La fornicación simple es la unión sexual de dos personas de distinto sexo fuera del matrimonio.[1522] En el adulterio, al menos una de las dos personas está casada.[1523] El incesto es la relación sexual con un cosanguíneo.[1524] El estupro, la defloración de una joven aún virgen, con su consentimiento.[1525] En el rapto interviene la violencia.[1526] Es interesante el estudio del Aquinate sobre la polución nocturna y sus causas, que aquí no tenemos oportunidad de profundizar.[1527]

La lujuria tiene, siempre siguiendo a san Gregorio, ocho efectos principales: *ceguera mental* (*caecitas mentis*), *inconsideración*, *inconstancia*, *precipitación*, *amor propio*, *odio de Dios*, *amor del tiempo presente*, *horror o desesperación del futuro*.[1528] Entre estos efectos algunos pertenecen al orden cognitivo (ceguera mental, inconsideración, inconstancia, precipitación) y otros al afectivo (egoísmo, odio de Dios, amor del tiempo presente, desesperación). Así como la templanza, y especialmente la castidad, hacen bella al alma porque la disponen a vivir desde su centro espiritual que ilumina todo el resto de la personalidad, es decir concentran el verdadero yo en la contemplación, los vicios contrarios a la templanza, como son la gula y más profundamente la lujuria, dispersan y separan del veradero centro intelectual, focalizando las energías del alma en un aspecto periférico de su ser, que hace confundir el yo verdadero con la sensualidad y la imaginación enloquecidas, y que transforman al otro en un mero

---

[1521] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 154 a. 1.
[1522] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 154 a. 2-3.
[1523] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 154 a. 8.
[1524] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 154 a. 9. Como para Freud es ínsito a todos los hombres el deseo del incesto (complejo de Edipo), y es una etapa necesaria en la evolución de la personalidad, se sigue que el pecado es un momento estrictamente necesario. Al respecto ver lo que dijimos al tratar sobre el tema del pecado en la psicología contemporánea.
[1525] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 154 a. 6
[1526] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 154 a. 7.
[1527] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 154 a. 5 in c et III q. 80 a. 7 in c.
[1528] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 153 a. 5.

instrumento de un placer egocéntrico. De la ceguera mental pruducida por la lujuria, parten los vicios contrarios a la prudencia (precipitación, inconsideración, etc.). Del egoísmo, se va al odio de Dios y a la desesperación.

B. Las perversiones sexuales

Como hemos visto respecto de otros vicios, también puede haber una *aegritudo animalis*. De hecho, al tratar de aquel tema, Aristóteles menciona como ejemplo justamente la homosexualidad. En la *Suma de Teología*, el Angélico llama a este género de desorden «vicio *contra natura*», que «repugna al orden natural mismo del acto sexual, que corresponde a la especie humana».[1529] Como ya vimos, Santo Tomás distingue dos modos de decir que algo es contra la naturaleza:

> Una cosa puede ser contra la naturaleza del hombre de dos modos: Uno contra la naturaleza de la diferencia constitutiva del hombre, que es racional; y así se dice que todo pecado es contrario a la naturaleza del hombre, en cuanto es contra la razón recta. Por eso dice Juan Damasceno en el l. II de *La fe ortodoxa* que el ángel que pecó cayó desde lo que es según la naturaleza a lo que es fuera de la naturaleza.
>
> De otro modo se dice que algo es contra la naturaleza del hombre en razón del género, que es animal. Es evidente que en los animales, según la tendencia de la naturaleza, la unión de los sexos se ordena al acto de reproducción, por lo cual todo tipo de unión de la que no se pueda seguir la generación es contrario a la naturaleza del hombre en cuanto es animal. De este modo dice la Glosa que *el uso natural es la unión de un varón y una mujer, y contra la naturaleza que un hombre se una a un hombre y una mujer a otra mujer*. Y la misma razón sirve para todo coito del que no se pueda seguir la generación.[1530]

Las otras formas de lujuria son contrarias a la razón del primer modo, mientras que el vicio contra la naturaleza tiene como característica distintiva el no ser sólo contra el modo humano, sino contra su naturaleza animal. Aunque aquí se refiere sólo al acto sexual del que no se puede seguir la generación, el Aquinate parece incluir también en esta categoría otros desórdenes que, aunque no necesariamente se oponen a la procreación, sin embargo se hacen según circunstancias y modos contrarios a la naturaleza del apetito. Santo Tomás enumera las siguientes especies de este vicio:

> De un modo, si sin ningún tipo de unión, a causa del placer venéreo, se procura la polución: lo que corresponde al pecado de *impureza*, que algunos llaman *blandura*. De otro modo, si se hace por unión con una cosa que no es de la misma especie: lo que se llama *bestialidad*. De un tercer modo, si se hace por unión con el sexo no debido, como de un varón con un varón o de una mujer con

---

[1529] *Summa Theologiae* II-II q. 154 a. 11 in c.

[1530] *Super ad Romanos*, c. 1, n. 149.

una mujer, como dice el Apóstol en *Rom* 1; lo que se llama *vicio sodomítico*. Cuarto, si no se respeta el modo natural de unión: o porque se usan instrumentos no debidos; o por otros modos monstruosos y bestiales de unión.[1531]

Es interesante comparar la definición y enumeración del *vicio contra natura* con la siguiente de *perversión*, dada por J. Laplanche y J. B. Pontalis, que responde no sólo a la concepción psicoanalítica, sino también a la de la psicología corriente:

> Perversión: Desviación con respecto al acto sexual «normal», definido como coito dirigido a obtener el orgasmo por penetración genital, con una persona del sexo opuesto. Se dice que existe perversión: cuando el orgasmo se obtiene con otros objetos sexuales (homosexualidad, paidofilia, bestialidad, etc.) o por medio de otras zonas corporales (por ejemplo, coito anal); cuando el orgasmo se subordina imperiosamente a ciertas condiciones extrínsecas (fetichismo, travestismo, voyeurismo y exhibicionismo, sadomasoquismo); éstas pueden incluso proporcionar por sí solas el placer sexual.[1532]

Es evidente la coincidencia temática y además incluso, parcialmente, en los criterios de clasificación:

1) Laplanche y Pontalis hablan del orgasmo obtenido por objetos distintos de una persona del sexo opuesto, e incluyen allí la bestialidad, la pedofilia y la homosexualidad. El Aquinate, en cambio, más precisamente, distingue: a) Si la unión es con algo de otra especie, y habla de bestialidad. Lo que santo Tomás y estos psicoanalistas llaman aquí «bestialidad» no corresponde a la bestialidad de la que habla Aristóteles en el l. VII de la *Ética Nicomaquea*, sino más específicamente a la *zoofilia*; b) Si la unión es con personas del mismo sexo, a lo que llama «vicio sodomítico».

2) Santo Tomás habla de la inclusión de instrumentos y modos monstruosos y bestiales de unión. Esto parece corresponder a lo que aquéllos llaman «condiciones extrínsecas», incluyendo en este grupo: fetichismo, travestismo, voyeurismo y exhibicionismo, sado-masoquismo. Pero es probable que santo Tomás incluya más cosas en esta categoría, como el uso de instrumentos contraceptivos y la adopción de posturas innaturales durante el coito. También entra en este grupo la unión por zonas no genitales, como el coito anal u oral.

3) Laplanche y Pontalis, en cambio, no hablan de lo que el Angélico llama «impureza» (literalmente «suciedad») o «blandura», que corresponde a la masturbación. El motivo lo ignoramos, porque su propia definición de coito normal

---

[1531] *Summa Theologiae* II-II q. 154 a. 11 in c.

[1532] J. Laplanche - J. B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona 1981, 272.

los obligaría a ello, a menos que no lo consideren un coito. Esto puede ser así, pero se trata de todos modos de un *acto sexual* -es decir de un uso de los órganos sexuales- *contra natura*. Ciertamente, es algo común entre los psicoanalistas y psicólogos contemporáneos considerar que la masturbación es no sólo normal, sino necesaria en algunas etapas de la evolución (para «conocer el propio cuerpo», etc.), y aún positiva en cualquier momento de la vida.[1533] Esto es totalmente contrario a la visión del Aquinate, como cualquier tipo de placer venéreo separado del fin natural del acto sexual.

Es por ello interesante señalar no sólo la concordancia asombrosa de ambas clasificaciones, sino también la diferencia esencial desde el punto de vista filosófico. Mientras que para estos autores el coito normal es el que se orienta al orgasmo[1534], para santo Tomás es el que se dirige a la procreación. El placer es un concomitante, no lo que se debe buscar por sí mismo: no es el *finis operis*, pues el objeto del acto sexual no es el orgasmo, sino la unión sexual abierta a la procreación, ni debe ser por fuerza el *finis operantis*, porque no toda relación sexual es anormal por no buscar el placer -uno podría querer tener relaciones sexuales con la intención de enriquecer a la Iglesia, y como una manifestación del amor al cónyuge, por ejemplo, lo cual no sólo no es anormal, sino virtuoso-. Sólo se puede decir que es fin en el sentido de que es en lo que termina el coito.[1535] En este sentido se puede llamar anormal la disposición a tener el orgasmo de los modos antes señalados, pero entonces no habría que decir «dirigido a tener un orgasmo…», sino «del que se sigue un orgasmo…».

Alguno podrá decir que se trata sólo de una diferencia de «formalidad», la psicoanalítica sólo psicológica o incluso médica, la tomasiana moral. Podría ser, pero después de lo que hemos dicho creemos que queda claro que el psicoanálisis no es una mera psicología ni mucho menos medicina, sino que incluye como un aspecto determinante suyo una ética. Es evidente que a todo acto connatural sigue el gozo, y

---

[1533] Cf., en cambio, A. ADLER, *Práctica y teoría de la psicología del individuo*, 256: «Desde el punto de vista social esta concepción [la de la no gravedad de la masturbación] es completamente inexacta. Kant se preguntaba por qué consideramos pecaminosa la masturbación. En mi opinión la irrupción (que nunca ha de faltar) del sentimiento humano normal, del sentimiento de comunidad diferenciado, del amor de la especie, hace que cada individuo deba descartar radicalmente esta forma antisocial de la actividad sexual […].»

[1534] Orgasmo es el punto culminante del placer sexual.

[1535] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 33 a. 4 in c.

que la ausencia del orgasmo puede estar indicando la presencia de alguna disfunción.[1536] Tanto más si el orgasmo es consecuencia de un uso *contra natura* de los genitales. Pero esto no quiere decir que el coito se «dirija a obtener el orgasmo», y que este dirigirse al orgasmo pueda tomarse como regla de su normalidad.[1537] El peligro está

[1536] Sin embargo, el psicólogo católico (y el confesor, el médico y toda otra persona que pueda intervenir en este asunto) debe ser muy cauto en el momento de tratar este problema. Una consecuencia común de la psicología actual, tan postmoral y «liberadora», es causar en las personas que no alcanzan el orgasmo un sentimiento de culpabilidad. Parecería que quien no tiene el orgasmo es inferior, o que no ama a su cónyuge, etc. Esto no es necesariamente así. Por eso es necesario, como enseñaba Allers, juzgar desde la totalidad de la personalidad.

[1537] Un psicoanalista de ideas revolucionarias extremas, inspirador de muchos temas de la liberación sexual, como Wilhelm Reich hizo consistir la normalidad humana en la «capacidad orgásmica». De hecho cayó en el delirio, llegando a construir una máquina que sería capaz de almacenar la energía original, llamada «orgón». En mayor o menor medida dependen de Reich las psicoterapias holísticas que se centran en el cuerpo como totalidad (bioenergética, terapia guestálitica, etc.). Cf. J. Kriz, *Corrientes fundamentales de psicoterapia*, Amorrortu, Buenos Aires 1997, 109: «Sus experiencias clínicas le sugirieron postular una conexión estrecha entre estas dos nociones: energía y función del orgasmo; la salud anímica depende de la "potencia orgásmica", concepto éste que ha sido objeto de diversos malentendidos dentro y fuera del psicoanálisis (por mero desconocimiento o en el afán de desacreditar a Reich): para empezar, la potencia orgásmica tiene poca relación con "tener orgasmos" (en el sentido restringido de la expresión). Más bien se trata de la capacidad de entregarse, sin inhibiciones ni bloqueos, a la corriente de energía biológica que se descarga preferentemente en contracciones musculares involuntarias; abarca, por lo tanto, la relación total de un individuo con su cuerpo y con su pareja. La potencia orgásmica coincide con una actitud caracterial no neurótica de la capacidad de amar, cuyos contrarios son la angustia y el espasmo». Como Freud (ver lo que diremos más adelante), pero con mayor extremismo, Reich conecta la neurosis con la coerción de la sexualidad por la moral cultural; *ibidem*, 113: «Sobre la base de una vasta experiencia y de la evaluación de datos empíricos fue llegando al convencimiento de que las neurosis eran en buena medida el resultado de la moral burguesa compulsiva, y que por lo tanto la relación padres-hijo no hacía más que reflejar determinadas relaciones sociales»; 114: «"¿De dónde proviene y qué función cumple la sofocación social de la vida sexual en Europa?". Esta pregunta ya se la había hecho Freud. Pero la respuesta de éste, que la sofocación se produce "en aras de la cultura", es lo que Reich cuestiona: "uno duda y se pregunta de qué modo el onanismo de los niños pequeños y el intercambio sexual de los púberes habría de perturbar la instalación de estaciones de venta de gasolina o la producción de aviones. Uno sospecha que no lo exige la actividad cultural en sí misma, sino las formas que esa actividad tiene en el presente [...]. Ya no se trata entonces de una cuestión referida a la cultura, sino al orden social.»; 120: «En correspondencia con estos descubrimientos y su elaboración teórica, Reich prefirió cada vez más el trabajo directo sobre el cuerpo al trabajo

en considerar como anormal un coito que no se dirija a obtener el orgasmo, y por otro lado considerar como según la naturaleza alguno que se dirija y termine en el orgasmo, aún cuando no esté abierto a la procreación.

C. Incontinencia humana e incontinencia bestial o patológica

Aunque ya hayamos tratado de él en otros contextos, conviene volver aquí especialmente sobre el tema de la incontinencia. Hemos explicado la diferencia entre el que tiene la virtud de la templanza y el que en cambio es sólo continente: «El continente tiene malos deseos, pero el templado no los tiene, porque su concupiscible está ordenado por el hábito de la templanza. [...] El templado está de tal modo dispuesto por el hábito de la templanza que no siente deleite fuera del orden de la razón. En cambio, el continente está dispuesto de tal manera que siente placer fuera del orden de la razón, pero no es arrastrado por la pasión.»[1538]

El incontinente se encuentra en una situación intermedia entre el continente y el intemperado. Al igual que el primero, el incontinente sabe cuál es el fin verdadero y quiere buscarlo cuando no se halla bajo la presión de la pasión. Además, como aquél, padece fuertes deseos contra la razón. Pero cuando éstos se presentan, a diferencia del continente, su voluntad no es lo suficientemente firme como para resistirlos.[1539] Ya vimos el tema del silogismo del incontinente, que tiene cuatro premisas y que termina concluyendo según la que presenta la pasión.[1540] No llega a ser intemperante porque el hábito vicioso no se halla perfectamente formado y porque no se ha corrompido la evaluación sobre el fin, que es el principio de la acción.

Hablamos de incontinencia en sentido estricto respecto de los placeres del tacto, que son los más vehementes, es decir los de la comida y el sexo. Por eso la

---

sobre las pautas (psíquicas) de resistencia en el análisis del carácter. Con diversas formas de masaje, las tendencias musculares eran aflojadas y eliminadas, abordaje que denominó "vegetoterapia analítica del carácter" o, simplemente, "vegetoterapia".»; 121: «Reich siguió avanzando en la investigación de los aspectos energéticos y de los procesos vitales biofísicos en general hasta el descubrimiento de la energía del orgón; por eso la vegetoterapia modificada fue rebautizada "terapia del orgón". [...] A diferencia de Reich, quien en la perspectiva del orgón tenía en vista un nexo entre la energía corporal y la cósmica, la mayoría de estos abordajes de terapia corporal se limita al tratamiento de la energía corporal».

[1538] *In VII Ethicorum*, l. IX, n. 1453.

[1539] Cf. *In VII Ethicorum*, l. X, n. 1461.

[1540] *Summa Theologiae* I-II q. 77 a. 2 ad 2.

incontinencia se mueve en el ámbito de la intemperancia. Se es incontinente sobre todo en la materia propia de la gula y de la lujuria. Pero también se puede hablar de incontinencia -y de continencia-, por «semejanza» respecto de los otros desórdenes análogos a la intemperancia, es decir opuestos a las virtudes «moderantes» (así se puede ser incontinente en la ira, en la ambición, etc.), e incluso, más vagamente, respecto de cualquier desorden afectivo:

> La incontinencia se puede considerar de tres modos. Uno, propia y absolutamente. Y así la incontinencia se refiere a los deseos de los placeres del tacto, como también la templanza, como se dijo antes sobre la continencia. [...]. De otro modo la incontinencia se dice de algo propiamente, en cuanto un hombre se aparta de lo que es según la razón, pero no absolutamente. Como cuando alguien no respeta el orden de la razón en el deseo de honores, riquezas y cosas por el estilo, que parecen ser buenas por sí. De ellas no hay incontinencia absolutamente, sino según cierto aspecto, como antes se dijo de la continencia.[1541]

Además, la incontinencia en sentido estricto se da respecto de tendencias contra la razón pero al modo de la disposición de la especie humana, como también la malicia, o vicio, o intemperancia en sentido propio es la malicia humana. Respecto de las tendencias *contra natura* también se habla de incontinencia (como también de vicio) *por semejanza*, pues son como extremos en este género.

> *Muestra* [Aristóteles] *que en tales desórdenes no hay continencia o incontinencia en sentido absoluto*. La malicia que es según el modo humano se llama malicia en sentido absoluto, pero la que no es natural al hombre se llama malicia con el agregado de bestial o patológica y no malicia absolutamente. Y del mismo modo la incontinencia no natural se llama así con el agregado de bestial o patológica, pero absolutamente se llama incontinencia sólo la que es según la disposición humana.[1542]

Así como en el que es incontinente en las iras se habla de incontinencia por semejanza, pues el «modo» es el mismo de la incontinencia en los placeres (la «inmoderación»), así también se dicen incontinentes por semejanza, y no en sentido propio, los que son intemperados *contra natura*, pues aunque además del modo hay identidad *parcial* en el «objeto» con la incontinencia propiamente dicha (los placeres del tacto), sin embargo se diferencian en que son placeres del tacto que salen fuera de los límites de la inclinación natural del apetito del hombre.

[1541] *Summa Theologiae* II-II q. 156 a. 2 in c. El tercer modo es «secundum similitudinem», como la incontinencia en la virtud, que en realidad es el máximo de perfección.
[1542] *In VII Ethicorum*, l. V, n. 1383.

En los que son bestiales por una enfermedad corporal o por una mala constitución, parece darse, según Aristóteles y santo Tomás, una corrupción en el funcionamiento de las capacidades cognitivas, debida al desorden corporal[1543], que debilita la acción del intelecto, o que incluso la anula, por lo cual no se los puede llamar propiamente incontinentes, porque se mueven como los animales. Se los llamará incontinentes en la medida en que conserven algo de lucidez intelectual:

> Nadie razonable dirá que sean incontinentes en sentido absoluto aquellos cuya naturaleza bestial es la causa de tales placeres. Porque se dijo antes que no llamamos a las bestias continentes ni incontinentes, porque no tienen juicio universal, sino sólo imaginación y memoria de los singulares. Estos hombres, que por su naturaleza perniciosa son semejantes a las bestias, tienen algo de conocimiento intelectual, aunque muy poco, porque la razón está oprimida por la mala constitución, como sucede evidentemente en los enfermos por la disposición corporal. Y lo que es poco parece ser casi nada. Y no suele suceder fácilmente que una pequeña capacidad racional repela fuertes impulsos. Por eso, éstos no se llaman incontinentes absolutamente, sino sólo *secundum quid*, en cuanto permanece en ellos algo del juicio de la razón.[1544]

En los que tienen tendencias contra la naturaleza no por un trastorno corporal, sino por una *aegritudo animalis*, por la mala costumbre, se da sólo algo análogo, pues el juicio está menos gravemente afectado. Que se trata de algo fundamentalmente distinto de lo que sucede con los del grupo anterior se ve claramente en el hecho de que Aristóteles pone la incontinencia de éstos junto con la que caracterizaría naturalmente a las mujeres. De lo cual se deduce que en este caso la responsabilidad moral del desorden es mayor, como también evidentemente son responsables moralmente las mujeres, y creemos que es por ello que santo Tomás reduce estos desórdenes a los vicios en la II-II.

> Pone [Aristóteles] el ejemplo de las mujeres en las que, la mayoría de las veces, la razón es menos fuerte por la imperfección de la naturaleza corporal. Por eso, generalmente, no conducen sus afectos según la razón, sino que más bien son llevadas por sus afectos. Por eso raramente se encuentran mujeres sabias o fuertes. Por lo cual no se las puede llamar continentes ni incontinentes en sentido absoluto. Y lo mismo parece suceder con los que están dispuestos patológicamente, es decir, los que tienen una disposición corrompida por la mala costumbre que también oprime el juicio de la razón al modo de la naturaleza perversa.[1545]

[1543] *In* VII *Ethocorum*, l. V, n. 1370.
[1544] *In* VII *Ethicorum*, l. V, n. 1735.
[1545] *In* VII *Ethicorum*, l. VII, n. 1376.

No nos interesa entrar aquí a comentar el juicio de Aristóteles[1546] o del Aquinate sobre la mujer, que sería motivo de un estudio aparte.[1547] Nos centramos en los que están mal dispuestos por la *mala consuetudo*. En éstos no es la mala constitución corporal o una enfermedad las que oscurecen el juicio de la razón, sino que es la mala costumbre la que como una enfermedad animal oprime al intelecto, y deforma el funcionamiento de las facultades intelectivas. A este respecto vale lo que hemos dicho antes sobre la modificación del *experimentum* por el desorden de la sensualidad.

Es claro, además, que según el tipo de costumbre bestial o patológica, y el grado de su desarrollo, la influencia sobre el intelecto será más general, extendiéndose a todo juicio, o menos general, referida sólo a la materia en que se da el desorden. Cuando no comenta Aristóteles, sino que trata alguno de estos desórdenes en el contexto de la explicación de los vicios, santo Tomás parece reducirlos al género de la intemperancia y, por lo tanto, al ámbito moral:

> Cuando se dice que la intemperancia es lo más reprobable, se debe entender que lo es entre los vicios humanos, es decir los que tienden según las pasiones que de algún modo se conforman con la naturaleza humana. Pero los vicios que exceden el modo de la naturaleza humana son más reprobables. Sin embargo, éstos parecen reducirse al género de la intemperancia según cierto exceso, como si alguien sintiera placer en comer carne humana o en el coito con animales o con hombres.[1548]

De todos modos, hay que recordar que en este tipo de desórdenes no se habla de incontinencia *por semejanza* por el hecho de no estar presente el uso de razón, que en cambio puede estar, sino porque se trata de deleites *contra natura*, por lo cual hay una diferencia en la materia misma a la que se refiere la incontinencia, pues la que lo es en sentido estricto tiene por materia los deleites *humanos* del tacto. Por el mismo motivo, como vimos, puede haber incontinencia por semejanza en el apetito de honores o en la ira, pues la materia es también distinta.

[1546] En realidad, las traducciones contemporáneas de la *Ética Nicomáquea* hacen ver que Aristóteles no se refiere a que las mujeres sean incontinentes por semejanza, sino que pone una comparación con la pasividad de la mujer en la relación sexual.

[1547] Según santo Tomás, desde el punto de vista espiritual la dignidad de la mujer es par a la del hombre, por ser imagen de Dios. Cf. P. F. De Solenni, *An Hermeneutic of Aquinas Mens trough a Sexually Differentiated Epistemology. Toward an Understanding of Woman as Imago Dei*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2000.

[1548] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 142 a. 4 ad 3.

Pero no sólo se habla de incontinencia por semejanza, sino también de *continencia*, en las tendencias a placeres contra la naturaleza:

> Y dice [Aristóteles] que a veces sucede que un hombre tenga alguna de las mencionadas pasiones antinaturales y no sea dominado por ellas, lo que es semejante a la continencia. Como si el tirano Fálaris tuviera un niño y sintiera el deseo de comerlo o de usarlo para un placer venéreo deforme, y sin embargo no lo hiciera. Pero a veces se da que un hombre no sólo tenga este tipo de deseo, sino que también sea dominado por él. Y esto es semejante a la incontinencia.[1549]

Esta capacidad de ser continente aún respecto de las tendencias viciosas patológicas es el fundamento de la posibilidad de reeducación de estas personas, que, si tal vez no puedan siempre alcanzar la virtud en sentido estricto, ni alcanzar la disposición apetitiva natural al hombre (aunque esto sea realmente posible), pueden tal vez lograr la continencia. Aquí el trabajo del psicólogo puede ser importante.[1550]

D. Moral sexual, neurosis y perversión: de la rebelión a la lujuria perversa

Como conclusión de este tema, merece la pena profundizar en la concepción freudiana de la relación entre moral sexual, perversión y neurosis, que para el «maestro de Viena» es muy honda, y que nos permitirá terminar de entender el enlace entre los conceptos tomasianos que hemos desarrollado y la praxis de la psicología, así como sus supuestos y consecuencias culturales y espirituales.

Para Freud el neurótico parece identificarse con el continente, más precisamente tal vez con el «continente bestial», es decir con el continente de tendencias *contra natura*.[1551] Pero para él estas tendencias perversas están ocultas

---

[1549] *In* VII *Ethicorum*, l. V, n. 1382.

[1550] Cf. G. J. M. VAN DEN AARDWEG, *Homosexualidad y esperanza*, EUNSA, Pamplona 1997.

[1551] Cf. S. FREUD, «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna», 172.: «Hasta aquí nuestras consideraciones giraron en torno de la exigencia del segundo de los estadios de la cultura por nosotros supuesto, a saber, el que prohíbe todo quehacer sexual llamado perverso y en cambio permite el comercio sexual llamado normal. Hemos hallado que, aún con esta distribución entre libertad y limitación sexual, cierto número de individuos son hechos a un lado como perversos, mientras que otros, que se empeñan en no serlo cuando su constitución los destina a ello, son esforzados a la nerviosidad. Es fácil, entonces, prever el resultado que sobrevendrá si se limita más la libertad sexual y se eleva el reclamo de la cultura hasta el nivel del tercer estadio, vale decir, se prohíbe todo quehacer sexual fuera del matrimonio legítimo.» Cf. G. ECHAVARREN, «Sigmund Freud y la antropología cristiana», en I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, 193: «Puesto que el instinto sexual no se halla predeterminado en un solo cause de placer, es polimorfo: cabe un amplio abanico de posibilidades. Las perversiones no son otra cosa

también en el corazón de las personas «normales», y son sacadas a la luz por el análisis.[1552] El ideal de Freud no sería entonces la virtud, imposible de alcanzar, ni tampoco la continencia, neurotizante, sino *como mucho* la incontinencia -si no la rebelión abierta contra Dios-: someterse a las exigencias de la moral «cultural», en la medida en que no enfermen demasiado y hacer evolucionar la conciencia de la humanidad en sentido postmoral.

> Si se prescinde de las maneras vagas de «estar enfermo de los nervios» y se consideran las genuinas formas de enfermedad nerviosa, el influjo nocivo de la cultura se reduce en lo esencial a la dañina sofocación de la vida sexual de los pueblos (o estratos) de cultura por obra de la moral sexual «cultural» que en ellos impera.[1553]
>
> La experiencia enseña que para la mayoría de los seres humanos existe un límite más allá del cual su constitución no puede obedecer a los reclamos de la cultura. Todos los que pretenden ser más nobles de lo que su constitución les permite caen víctimas de la neurosis; se habrían sentido mejor de haberles sido posible ser peores.[1554]

---

que la fijación en alguna de ellas, en cuanto entorpecen o desvían el interés de lo que se considera sexualidad "normal". Entonces, cuando el instinto ha sufrido una fuerte fijación en algunas modalidades de placer repetidamente ejercidas en las etapas precedentes del desarrollo sexual, se hace difícil el comportamiento "normal", y pueden aparecer las perversiones o las neurosis. / Los neuróticos suelen librar un combate desmedido contra las pulsiones perversas retenidas en el inconsciente; se puede decir que han retrocedido o que todavía conservan su sexualidad infantil.»

[1552] Estas tendencias, en las personas «normales», se manifestarían en los sueños y en los actos fallidos. A este respecto, mucho antes de Freud, conviene recordar el siguiente pasaje de la *República* de Platón (571 b 5-d 4): «De los placeres y deseos no necesarios hay algunos que me parecen ser contrarios a la norma, pero que probablemente se dan en todos los hombres. Reprimidos por las leyes y por los deseos mejores, pueden en ciertos hombres o bien ser extripados completamente con la ayuda de la razón, o quedar sólo en poco número y sin fuerza, mientras que en los demás subsisten más fuertes y poderosos. -¿Cuáles son, preguntó, estos deseos a que te refieres? –Los que se despiertan en el sueño, respondí, cuando duerme la parte del alma razonable, pacífica y dominadora de la otra, es decir de la parte bestial y salvaje, la cual, ahíta de manjares de vino, se encabrita entonces y, rechazando el sueño, trata de darse libre carrera y de saciar sus propios instintos. En semejante estado, como sabes, no hay cosa a que no se atreva, como si estuviera desatada y exenta de toda vergüenza y sensatez. No retrocede ni ante la idea de querer cohabitar con su propia madre o con cualquier otro ser, hombre, dios o bestia, o mancharse con la sangre de quien sea, ni se abstiene de alimento alguno. No se queda atrás, en suma, en la comisión de cualquier locura o ignominia.»

[1553] S. FREUD, «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna», 166.

[1554] *Ibidem*, 171-172.

Un mínimo de descarga «directa» de la sexualidad sería necesario para evitar los tratornos «nerviosos», pues «la abstinencia llevada más allá del vigésimo año ya no es más inofensiva y produce otros efectos nocivos, aunque no consistan en la nerviosidad.»[1555]

> Cierta parte de las mociones libidinosas reprimidas tienen derecho a una satisfacción directa y deben hallarla en la vida. Nuestras exigencias culturales hacen demasiado difícil la vida para la mayoría de las organizaciones humanas, y así promueven el extrañamiento de la realidad y la génesis de las neurosis sin conseguir un superávit de ganancia cultural a cambio de ese exceso de represión sexual.[1556]

El problema, según Freud, sería que la moral occidental prohibe (o prohibía, en la Viena católica de su tiempo) no sólo el ejercicio de la sexualidad perversa, sino incluso la heterosexual extramatrimonial:

> Lo que nuestro tercer estadio de la cultura exige del individuo es la abstinencia hasta el matrimonio para ambos sexos, y la abstinencia durante toda la vida para todos aquellos que no han contraído matrimonio legítimo. [...]. Sólo una minoría consigue el dominio por sublimación, por desvío de las fuerzas pulsionales sexuales desde sus metas específicas hasta metas culturales más elevadas; y aún esa minoría, sólo temporalmente, y con máxima dificultad en la época de su ardoroso vigor juvenil. Los más se vuelven neuróticos o reciben algún otro daño.»[1557]

Además, pues, de la imprescindible descarga directa, se puede sublimar una porción de la energía sexual hacia fines «culturales». Para esto serían especialmente útiles las tendencias perversas (ralacionadas con las pulsiones parciales), que se transformarían así en el motor de la civilización.

> Y son los componentes de la pulsión sexual los que se destacan en particular por esa aptitud para la sublimación, para permutar su meta sexual por una más distante y socialmente más valiosa. Es probable que a los aportes de energía ganados de esa manera para nuestras operaciones anímicas debamos los máximos logros culturales.[1558]

En síntesis: la moral sexual vigente -la cristiana- sería la causa de la neurosis, porque imposible de cumplir para la mayoría. Por lo tanto sería auspiciable, siempre según Freud, bajar sus requerimientos.[1559] Sobre todo porque las tendencias perversas

---

[1555] *Ibidem*, 175.

[1556] S. FREUD, «Cinco conferencias sobre psicoanálisis», 50.

[1557] S. FREUD, «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna», 173.

[1558] S. FREUD, «Cinco conferencias sobre psicoanálisis» (1910), 50.

[1559] Lamentablemente, no pocos autores, aún católicos, aplican explícitamente estas ideas de Freud al cristianismo. Por ejemplo, cf. A. GÖRRES, «Il male e il superamento del male nella psicoterapia e nel cristianesimo», en A. GÖRRES - K. RAHNER, *Il male. Le risposte della psicoterapia e*

son las que harían progresar la cultura. Éste parece el sentido de la famosa afirmación freudiana de que la normalidad consiste en «amar y trabajar», es decir, descarga directa de la sexualidad y sublimación de ella para la construcción de la cultura.

Siguiendo a santo Tomás, en cambio, podemos leer estos datos culturales de un modo totalmente diverso. Según Freud en la cultura occidental la religión (el «totem») ha ido perdiendo su presencia, pero no la prohibición moral (el «tabú»). La razón de esto está, como también Nietzsche lo ha visto, en que se fue dejando de lado la fe cristiana, pero se intentó mantener una moral natural. Éste fue el proyecto iluminista. La conclusión fue inicialmente la neurosis cultural propia del s. XIX. Más recientemente, no sin el influjo profundo del psicoanálisis, la moral misma ha perdido

---

del cristianesimo, 170: «Otras frases de Jesús nos resultan espantosas, aún más destructivas. Así, por ejemplo, la prohibición radical de la agresión (Mt 5, 22): "Todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal; pero el que llame a su hermano "imbécil", será reo ante el Sanedrín; y el que le llame "renegado", será reo de la gehenna de fuego." Aún abstrayendo de la contradicción que encontramos entre estas afirmaciones y el comportamiento de Jesús, como también de la agresividad de muchos textos y preceptos del Antiguo Testamento, nos inquieta el mandato de deber, por así decir, insensibilizar una mitad de nuestro patrimonio biológico natural, es decir la capacidad de tomar parte enérgicamente en la lucha por la existencia. Y esto, al menos así nos parece, no es posible. A los que quieren ser demasiado buenos y pacíficos el colérico Yahvé los deja caer en manos de los psicoterapeutas. Evitar en manera exagerada la agresividad no nos hace buenos, sino falsos, hipócritas y enfermos»; *ibidem*, 170-171: «Pocas líneas después de la prohibición de la agresión, encontramos de nuevo un pedido, que nos parece que hace imposible una relación humana y razonable con nuestra esfera instintual: "Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón". Y como si no bastara, he aquí Pablo que recarga la dosis y pretende que los hombres no deben poseer a sus mujeres en manera pasional como los paganos (Mt 5, 28; 1 Ts 4,4).» Como otros autores, Görres considera que estas actitudes generan «neurosis eclesiógenas» (expresión acuñada por E. Schaetzing), es decir neurosis causadas por la Iglesia (imposible no descubrir aquí la huella de Nietzsche); *ibidem*, 167-168: «Los psicoterapeutas conocen por experiencia las así llamadas neurosis eclesiógenas, es decir las neurosis condicionadas por una educación eclesiástica, que constituyen un grupo poblado en el número aún más grande de los "dañados por el Evangelio". Hay muchos individuos, para los cuales el Evangelio, así como es propuesto y explicado por las Iglesias y entendido por los oyentes, no se transformó en un alimento ni en una medicina, sino en una sustancia indigerible o incluso un veneno. Existen no pocos suicidios eclesiógenos, angustias, depresiones, depravaciones, desarrollos errados todavía peores, eclesiógenos». Uno se pregunta qué concepción de la Iglesia hay detrás de este tipo de afirmaciones.

su fuerza, y nos encontramos no sólo ante la proliferación de los vicios más graves, y la pérdida de la noción de pecado, sino incluso de éste llevado a sus extremos bestiales.

Comentando la *Carta a los Romanos*, y siguiendo el razonamiento paulino, el Aquinate muestra la progresión que va desde la rebelión de la soberbia humana contra Dios, al que cambia en modo idolátrico por las criaturas, hasta la caída en manos de las propias pasiones desordenadas.[1560]

> El hombre ocupa un lugar intermedio entre Dios y los animales irracionales, y está en contacto con ambos extremos: con Dios por su intelectualidad y con los animales por la sensualidad. Como el hombre cambió lo que es de Dios hasta adorar a las bestias, Dios permitió que lo que es divino en el hombre según la razón quedara sujeto a lo que es animal en él, o sea al deseo de la sensualidad. [...] Esto es contrario al orden natural del hombre, según el cual la razón gobierna al apetito sensible [...] Dejó a los hombres bajo el poder de los deseos de su corazón como en mano de amos crueles [...].[1561]

El hombre abandonado por Dios a causa de su idolatría, cae en manos de los «amos crueles» de sus deseos.[1562] Se trata de la «ley de fomes». Estos amos crueles son la causa de todos los desórdenes anímicos, sean éstos vicios o consecuncias de ellos.

[1560] Cf. *Rm*, 18-27: «En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia; pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables; porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: jactándose de sabios se volvieron estúpidos, y *cambiaron la gloria* del Dios incorruptible *por una representación* en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles. Por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón hasta una impureza tal que deshonraron entre sí sus cuerpos; a ellos que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en vez de al Creador, que es bendito por los siglos. Amén. Por eso los entregó Dios a pasiones infames; pues sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abrasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos el pago merecido de su extravío.»

[1561] *Super ad Romanos*, c. I, l. VII, n. 137.

[1562] De más está decir que las pasiones desordenadas son instrumentos del demonio, como por otro lado lo intuyeron Freud y Jung al considerar al inconsciente como demoníaco; cf. *Ibidem*, c. VII, l. II, n. 541: «Per peccatum autem potest hic intelligi diabolus secundum emphaticam locutionem, quia ipse est peccati initium. Et secundum hoc in homine operatur omnem concupiscentiam peccati. I Io. 3: *Quia facit peccatum, ex diabolo est, quia ab initio diabolus peccat*.»

> Como el pecado tiene algunas consecuencias adjuntas, que son contrarias a la voluntad del que peca, en razón de éstas se dice que un pecado es pena de un pecado anterior. Esto es, de un modo, algún pecado anterior que implica la sustracción de la gracia, de lo que se sigue que el hombre peque. De otro modo, es algo adjunto al pecado mismo: en primer lugar, interior, como el desorden del alma. Por eso dice san Agustín, en el l. I de las *Confesiones*: *Tu estableciste, y así sucede, que toda alma desordenada sea un castigo para sí misma*. En segundo lugar, en cuanto a las acciones exteriores, a las que se unen dificultades y sufrimientos, según lo que dicen los impíos en *Sb* 5: *Atravesamos por desiertos intransitables*, etc. Tercero, en cuanto a lo que se sigue del pecado, como el remordimiento de conciencia, la infamia y cosas semejantes.[1563]

Al pecado le siguen consecuencias penales, no queridas *per se*, como el desorden anímico, dificultades y sufrimientos, el remordimiento, la infamia, etc., dice santo Tomás. Según Freud, en los trastornos neuróticos se encuentran dos aspectos, reconducibles en nuestra opinión a estas consecuencias penales del vicio: el síntoma -expresión simbólica de la energía sexual desligada de su representación original reprimida- y el sentimiento de culpa -por introyección de la pulsión de destrucción-.[1564] El primero pertenece al grupo de los desórdenes del alma y de la dificultad en la operación. El segundo, evidentemente, al remordimiento de conciencia.[1565]

[1563] *Ibidem*, c. I, l. VII, n. 140.

[1564] Cf. S. FREUD, «El malestar en la cultura», 134: «Según hemos aprendido, los síntomas de las neurosis son esencialmente satisfacciones sustitutivas de deseos sexuales incumplidos. En el curso del trabajo analítico nos hemos enterado, para nuestra sorpresa, de que acaso toda neurosis esconde un monto de sentimiento de culpa inconsciente, que a su vez consolida los síntomas por su aplicación en el castigo. Entonces nos tienta formular este enunciado: Cuando una aspiración pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpa.»

[1565] Explicando diversamente el mismo fenómeno constatado por Freud, autores como Allers y Caruso ven en el fondo de la neurosis un sentimiento de culpa reprimido; cf. C. FABRO, «Presentazione» a I. CARUSO, *Psicanalisi e sintesi dell'esistenza*, X: «El fenómeno más vistoso de la aberración neurótica como "mentira existencial" es que el neurótico no quiere reconocer que su culpa está en la absolutización de lo relativo, él localiza mal la mentira de la propia vida y se refugia en explicaciones superficiales que muchas veces son encubiertas o incluso convertidas en el elemento somático. Por esta insinceridad radical, la pena física que el neurótico se impone voluntariamente (son los fenómenos neuróticos de parálisis, tic, cefalea, agripnia, impotencia o frigidez, depresión, ideas fijas, sentimiento de inferioridad y así diciendo) lejos de curarlo, repiten su error, porque esta pena permanece en el círculo de la explicación superficial y esto incluso en una conexión de la que el neurótico ya no es conciente. Esto, que es el comportamiento característico de la neurosis, es llamado por CARUSO el "complejo del chivo

Pero continuemos, con nuestra exposición. Santo Tomás se centra aquí en los vicios carnales, como la consecuencia más evidente del abandono del hombre a sí mismo:

> Pero sobre todo cierto desorden bestial [en el sentido de animal o sensual, no todavía en el del vicio contra la naturaleza] pertenece a los pecados carnales. Pues los placeres del tacto, que son objeto de la gula y la lujuria, son evidentemente comunes a nosotros y los animales brutos. Por eso son más reprochables, por ser más brutales, como dice el Filósofo en el l. III de la *Ética*.
>
> Y a esto se refiere cuando dice *una impureza*..., que pertenece a los pecados carnales, según lo que se dice en *Ef* 5: *La fornicación, y toda impureza*, porque el hombre por estos pecados se dirige y es arrastrado con fuerza a lo que está por debajo de sí.[1566]

En este rebajamiento, los hombres han llegado hasta los vicios *contra natura*:

> Primero [san Pablo] dice *Por eso*, es decir porque cambiaron la verdad de Dios por la mentira, *los entregó Dios*, no empujándolos al mal sino abandonándolos, *a pasiones infames*, es decir a los pecados contra la naturaleza, que se llaman pasiones, en cuanto se llama propiamente pasión lo que arrastra a otro fuera del orden de su naturaleza, como cuando el agua se calienta o el hombre se enferma. Por eso, como por estos pecados el hombre se aparta del orden natural, convenientemente las llama pasiones.[1567]

Dios abandonó a los hombres soberbios en manos de sus propias tendencias desordenadas. Éstas se pueden llamar «pasiones», en cuanto *hacen padecer*, privan de una forma. Se padecen como se padece una enfermedad. Así, los vicios contra natura, que sacan al hombre fuera del orden de su naturaleza animal, se pueden considerar como una enfermedad psíquica (*aegritudo animalis*), como ya explicamos.

De este modo, mujeres y varones[1568] cayeron en la homosexualidad. Santo Tomás ve en la historia sagrada los signos de que a la rebeldía e idolatría siempre han seguido los vicios contra la naturaleza:

---

expiatorio" (p. 51 ss.): éste consiste en esto, que el neurótico se castiga por una culpa que ha rechazado cuidadozamente en el inconsciente y, para poder explicar todavía el propio sentimiento de culpabilidad, la descarga en otro hecho o situación que hace las veces de "chivo expiatorio". Tal falsa localización de la propia culpa, conduce a la cobertura de la propia culpa, la cual lleva fatalmente a una aparente autoacusación y, secundariamente, a la agresividad. Es así que la neurosis se presenta como la herejía, la mentira de la vida pero sustrayéndose, una vez caída en el inconsciente, a la mirada del mismo sujeto responsable».

[1566] *Super ad Romanos*, c. I, l. VII, n. 138.

[1567] *Ibidem*, c. I, l. VIII, n. 147.

[1568] *Ibidem*, n.148.

> Hay que notar que es muy razonable que el Apóstol ponga como pena por la idolatría los vicios contra la naturaleza, que son los más graves entre los pecados carnales. Porque parece que hubieran comenzado junto con la idolatría, es decir, en la época de Abraham, cuando se cree que comenzó la idolatría. Por eso se dice por primera vez en *Gn* 19 que así fue castigada en los sodomitas. Y al mismo tiempo que crecía la idolatría, aumentó este tipo de vicio. Por eso se dice en 2 M 4, que Jasón *fundó a su gusto un gimnasio bajo la misma acrópolis e indujo a lo mejor de la juventud a educarse bajo el petaso. Era tal el auge del helenismo y el progreso de la moda extranjera a causa de la extrema perversidad de aquel Jasón, que tenía más de impío que de sumo sacerdote*.[1569]

Este proceso se puede dar tanto a nivel individual -pues no siempre los vicios *contra natura* dependen de una mala crianza, sino que muy frecuentemente son consecuencia de graves pecados personales anteriores- como a nivel social - cuando la sociedad o sus guías se apartan con soberbia de Dios, fuente de todo bien, la moralidad social va decayendo hasta la perversión-.

Recordemos que santo Tomás, siguiendo al Apóstol, está hablando aquí del proceso de degeneración de los paganos, que podían conocer a Dios sólo por analogía a partir de las creaturas. ¿Qué se podría decir de las sociedades occidentales, que se formaron bajo el impulso del cristianismo? A nuestro juicio este proceso se ha repetido como consecuencia del proyecto cultural moderno de la autonomía racional absoluta: primero, la imposibilidad de cumplir íntegramente la ley moral, sin la gracia, que llevó a los estados neuróticos (sexuales o no) estudiados por Freud y sus contemporáneos. Después a la más abierta y «racionalmente» organizada bestialidad y perversión, en la que hoy nos encontramos. El problema no parece ser «la moral sexual cultural», sino la rebelión masiva de la sociedad, que hace imposible de cumplir la moral -por la ausencia de la gracia sanante-, y por lo tanto percibirla como algo extrínseco coactivo de la subjetividad.[1570]

[1569] *Ibidem*, n. 151.

[1570] Cf. C. FABRO, «Presentazione» a I. A. CARUSO, *Psicanalisi e sintesi dell'esistenza*, XI: «Se comprende entonces también cómo la neurosis es una enfermedad característica del hombre moderno por haberse alejado de Dios, por haber querido pretender del Padre -como el hijo pródigo de la parábola evangélica- la parte que le correspondía para malgastarla en el propio escarnio y encontrarse desarraigado del ser y presa de las bagatelas, desamorado de los otros y odioso de sí mismo.» Si el peligro de caer en la perversión está latente en todo hombre, esto no se debe a la naturaleza misma en lo que le es más originario, sino a su condición de caída, y sólo interpretada en este sentido se puede acoger la idea de que en todo hombre late la perversión; cf. A. NIEDERMEYER, *Compendio de medicina pastoral*, Herder, Barcelona 1955, 97: «La esencia de la

Conclusión

Consideramos que lo que hemos dicho en este amplio capítulo merece la pena de ser sintetizado en algunos puntos, para extraer las ideas centrales:

1) Hay que distinguir las enfermedades corporales que afectan al alma en cuanto tocan algunos órganos fundamentales para la actividad psíquica, de las que afectan primeramente las potencias cognitivas y apetitivas, que son las enfermedades del alma propiamente dichas.

2) Entre éstas últimas hemos distinguido dos géneros fundamentales: a) los desórdenes contra lo específico del hombre, que es la razón; b) los trastornos que no sólo contradicen la recta razón, sino también la disposición natural del apetito humano en cuanto animal. Los primeros pertenecen al género de los vicios humanos; los segundos son extremos en los vicios que van casi más allá del género de éstos por lo cual se los llama bestialidad o «vicios patológicos». La causa de estos últimos puede ser triple: una mala constitución; una enfermedad corporal; o, lo que es más importante para nosotros, una «enfermedad psíquica» (*aegritudo animalis*), es decir una mala costumbre (*prava vel mala consuetudo*). Se la llama enfermedad y pasión porque arrastra al hombre fuera de la disposición natural de sus potencias.

3) Entre los desórdenes humanos hay que distinguir tres especies: a) el desorden en la parte afectiva que no es consentido por la razón: la *continencia*; b) el desorden en la sensualidad que en general es rechazado por la razón, pero cuando la

---

psicopatía sexual continuará siendo siempre, en definitva, un problema sin resolver, mientras no se sepan deducir los abismos y sombras de la vida humana de las realidades fundamentales de la índole caída hereditaria. Sólo entonces adquiere su verdadero sentido la teoría de la sexualidad infantil, de la perversión polimórfica del lactante, y su contenido de verdad puede dar frutos. Únicamente partiendo de la culpa hereditaria, puede comprenderse que todo hombre, en último término, sería en potencia capaz de cualquier pecado, y que no siempre es mérito suyo exclusivo que no pase fatalmente a hacerse acto. Esta reflexión puede y debe infundir humildad y preservar de la propia justificación; y por otra parte nos muestra que no todo puede declararse simplemente como "sólo morboso". Subsisten la culpa hereditaria común y la culpa personal, y sin reconocer el pecado, y con ello también la culpa propia (*mea culpa*), no puede haber curación. Aquí como en toda psicopatía, puede decirse que en el caso particular no es factible a menudo trazar claramente el confín entre el factor causal puramente patológico y un factor diabólico, aunque se limite a colaborar (*casus mixtus*).»

pasión se manifiesta termina venciendo y causando el consentimiento: la *incontinencia*; c) el vicio perfectamente formado.

La continencia y la incontinencia tienen en común: el desorden afectivo contrario a la razón, y conocido como tal; el rechazo en general de ese desorden, aunque éste permanezca; el carácter de disposición o costumbre imperfecta, y no de vicio del desorden de la afectividad; el correcto juicio sobre el fin. La diferencia está en que una cede a la pasión y la otra no.

El vicio y las tendencias del incontinente se comparan como lo perfecto y lo imperfecto en el mismo género: el vicioso tiene esas tendencias afirmadas en estado de hábito y no de simple disposición. A diferencia del incontinente (y del continente) en el vicioso está corrompido el juicio sobre el fin, por lo cual es «incurable».

Por analogía se puede hablar de continencia, incontinencia y vicio en las tendencias *contra natura*.

4) Todos estos desórdenes pueden ser seguidos de consecuencias penales a nivel psíquico, físico y social.

5) El problema fundamental está en el desorden afectivo (egoísmo), que termina arrastrando el juicio de la razón y deformando las otras fuerzas cognitivas, cambiando la evaluación sobre el fin y sobre los medios.

6) De la descripción que hemos hecho sobre los vicios, y más allá de la clásica división de los vicios capitales, causa de los otros -y la *soberbia* como principio de todos ellos-, podemos, a modo de conclusión, nombrar algunos desórdenes que parecen significativos desde el punto de vista práctico:

a) En primer lugar, podemos colocar un primer «cuadro», que parece caracterizarse sobre todo por la *vanidad* y los vicios que le están primariamente conectados: *presunción*, *ambición*, *envidia* y *avaricia*;

b) Luego, está la «enfermedad del ánimo» de la *pusilanimidad*. Hemos señalado la conexión de este desorden con la *vanagloria* misma, y con la *acidia*. También suele ir acompañado del *temor* y la *debilidad*, que llevan a hacer enormes esfuerzos para escapar del esfuerzo;

c) Otro desorden que parece «clínicamente» importante es la depresión de la *acidia*, con sus síntomas, tanto paralizantes como de hiperactividad; en una nota

hemos señalado la importancia del diagnóstico diferencial con la depresión endógena y la «noche oscura».

d) Un cuarto grupo de desórdenes importantes parecen los que entran en el ámbito de la *intemperancia*, en sus distintas formas analógicas: trastornos en el control de los *impulsos sexuales*, como también *alcoholismo* y *adicciones* varias -tal vez algunos de estos desórdenes pertenezcan a la categoría siguiente-;

e) Finalmente, tenemos las distintas formas de *trastornos patológicos*, que se pueden dar en el género de todos los vicios. Creemos importante mencionar aquí al menos las siguientes categorías:

▯) En el orden de la *lujuria*: *perversiones sexuales* (homosexualidad, pedofilia, zoofilia, masturbación, sado-masoquismo sexual, etc.).

▯▯▯En el orden de la *ira*: *personalidad antisocial* o *sádica* y su opuesto, la *masoquista*.

▯) En el orden de la *gula*: *bulimia* y *anorexia*, *pica*, *canibalismo*.

▯▯▯En el orden del vicio del *temor*: *fobias y trastornos de ansiedad*.

Capítulo 5. Consecuencias para la praxis: la «cura del alma» o psicoterapia tomista

En este capítulo intentaremos sacar las consecuencias prácticas de lo que hemos explicado en los otros, y especialmente en el anterior. Es claro que en santo Tomás no se encuentra presente una psicoterapia sistemática con las modalidades y características que ésta presenta en la actualidad. Sin embargo, si se lee bien su obra no está ausente el núcleo de la actividad de «cuidar el alma» y no se dejarán de notar importantes señalaciones y líneas directrices. Este capítulo contiene más de interpretación personal que los demás, por lo que será más breve y presentará las ideas que consideramos más fundamentales de una «psicoterapia tomista».

* * *

I. Psicoterapia y pedagogía moral

1. La cura del alma

Dentro de la práctica de la psicología se incluyen en general varias actividades distintas. Antes que nada, hay que distinguirla de otra con la que se suele confundir: la de la psiquiatría. Esta última es una especialización médica y como tal no puede sino tener por objeto la salud corporal o «el cuerpo en cuanto sanable». Se trata entonces de una parte del arte médico, aunque con repercusiones en la vida psíquica, pues, como hemos ya suficientemente explicado, las potencias de la *pars sensitiva* tienen determinados órganos como sujeto. Una disciplina médica puede alcanzar la psique sólo indirectamente, a través de su sustrato orgánico, así como una enfermedad corporal afecta al alma *per accidens*. Si la medicina incide sobre los apetitos y pasiones, o sobre la imaginación, memoria, etc., es porque produce modificaciones en los órganos de estas potencias. Por lo tanto, la psiquiatría, a pesar de lo que su nombre da a entender, no es la «cura médica de almas» [1571], ni se ocupa en sentido estricto de la

[1571] Cf. el c. II del «Suplemento a la tercera edición alemana» de V. E. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 98ss. En este texto Frankl habla del carácter estrictamente médico y no moral de la psicoterapia. A nuestro juicio en la base de estas afirmaciones está la visión moderna de la ética.

«salud mental» o «psíquica», sino de la salud *corporal* (hábito entitativo). Profundizaremos epistemológicamente esta cuestión en el capítulo próximo.

La psicología, en cambio, aunque influya en las mismas potencias de la parte sensitiva, no lo hace desde el cuerpo, si realmente distinta de la psiquiatría, sino desde el alma, e incluso desde la *mens*, es decir, desde la parte intelectiva y espiritual. Esto lo dice claramente ya el mismo S. Freud.[1572] En el fondo el psicólogo a lo que pretende ayudar es a conocer y educar la propia vida sensitiva a partir del centro de la personalidad humana que es su inteligencia y su voluntad. Sólo con la intervención personal, racional y libre, del «paciente» éste puede lograr un conocimiento de sí, y una modificación auténtica y duradera en su conducta y en su carácter. Parece tratarse, por esto, de una actividad más próxima a la pedagogía que a la medicina.

La psicología práctica contemporánea no pretende ocuparse sólo, ni principalmente, de las «enfermedades psíquicas» ni de los «trastornos de personalidad», sino de la mente, psique o personalidad en general, sean normales o anormales. De hecho, Freud mismo distingue dos tipos de «análisis»: análisis «terapéuticos» y análisis «de carácter».[1573] En síntesis se trataría de ayudar a una persona a conocerse mejor a sí misma, en orden a alguna finalidad. De aquí resaltan dos características fundamentales de esta forma de psicología: no se trata principalmente del conocimiento universal de la naturaleza humana, aunque este conocimiento esté supuesto en el psicólogo, sino del conocimiento del individuo, de la persona. En este sentido esta psicología pretende ser «clínica» -término poco feliz por su origen médico-.[1574] En segundo lugar, éste no es un conocimiento especulativo -no

---

[1572] Cf. S. FREUD, «Psicoterapia (Tratamiento por el espíritu)», en *Obras*, vol. 1, Biblioteca Nueva, Madrid 1973, 1014: «Psique es una palabra griega que en nuestra lengua significa *alma*. Por tanto, el "tratamiento psíquico" ["psicoterapia"] ha de llamarse *tratamiento del alma*. Podríase suponer que se entiende como tal el tratamiento de las manifestaciones morbosas de la vida anímica, mas no es ése el significado del término. "Tratamiento psíquico" denota más bien el tratamiento desde el alma, un tratamiento -de los trastornos anímicos tanto como corporales- con medios que actúan directa e inmediatamente sobre lo anímico del ser humano.»

[1573] S. FREUD, «Análisis terminable e interminable», 251.

[1574] A este respecto, el punto de referencia «clásico» en la psicología contemporánea es D. LAGACHE, *L'unité de la psychologie*, 32-33: «Malgré sa résonance médicale, le terme "Psychologie clinique" ne veut pas dire psychologie pathologique, bien que la psychologie clinique prétende embrasser dans un même ensemble les conduites adaptées et les désordres de la conduite [...].

puede serlo para un hombre-, sino ordenado a un fin práctico.[1575] Dentro de la actual praxis de la psicología se incluyen principalmente actividades como: el análisis de la personalidad, el consejo personal, la psicoterapia -el tratamiento de los trastornos «psicógenos» y del carácter[1576]-, la orientación vocacional -en sentido amplio- y profesional, y otras aplicaciones secundarias del conocimiento del carácter -al ámbito laboral, forense, publicitario, educativo, etc.-. De todas estas actividades, las más extendidas son la de psicoterapia y otras formas de consejo personal. Por ello de aquí en adelante usaremos el término psicoterapia, como se suele, en sentido general, como sinónimo de psicología práctica.[1577] Por otro lado, si tomamos el término «psicoterapia» en su significado etimológico griego tenemos que se trata del «cuidado del alma». En este sentido, ya en el Sócrates de Platón (y seguramente en Sócrates mismo) se habla de una «terapia» del alma; por ejemplo: «Me refiero al hecho de que estás por confiar tu

---

L'humanité de l'objet la spécifie moins que l'attitude méthodologique: envisager la conduite dans sa perspective propre, relever aussi fidèlement que possible les manières d'être et de réagir d'un être humain concret et complet aux prises avec une situation, chercher à établir le sens, la structure et la genèse, déceler les conflits qui la motivent et les démarches qui tendent à résoudre ces conflits, tel est en résumé le programme de la psychologie clinique. La différence caractéristique entre l'attitude clinique et l'attitude expérimentale peut être formulée ainsi. L'expérimentaliste crée une situation et en contrôle artificiellement tous les facteurs en ne modifiant qu'un facteur à la fois, de manière à étudier les variations relatives des réponses en faisant abstraction de l'ensemble; "toutes choses égales d'ailleurs" est une restriction typique des formulations expérimentales. Le clinicien, ne pouvant ni créer ni surtout contrôler la situation de manière à faire abstraction d'une partie de ses conditions, s'efforce d'y parer en replaçant les facteurs qui l'intéressent dans l'ensemble de leurs condition [...]».

[1575] *Ibidem*, 45: «Elle a affaire à des êtres humains, qu'il s'agit non seulement de connaître, mais d'aider; on ne peut donc nier que la psychologie clinique mêle à la recherche objective des preocupations pratiques».

[1576] Por ejemplo, así define Freud la «terapia psicoanalítica», forma arquetípica de psicoterapia: «el librar a un ser humano de sus síntomas neuróticos, de sus inhibiciones y anormalidades de carácter.»

[1577] Para el sentido más restringido de psicoterapia, cf. W. ARNOLD - H. J. EYSENCK - R. MEILI, *Diccionario de Psicología*, 202: «Psicoterapia: (Literalmente: "cura del alma"). Se refiere al conjunto de los métodos psicológicos utilizables para suprimir los trastornos mentales, emotivos y comportamentales. [...] Hay que distinguir la Ps. de las técnicas médicas, como, p. ej., la quimioterapia o la terapia de electroschock, que se aplican a menudo a los enfermos mentales más graves en las clínicas psiquiátricas.»

alma [*psychén*] al cuidado [*therapeúsai*] de un hombre que, como tu dices, es un Sofista. Y si no lo sabes, entonces no sabes a quién estás confiando tu alma, y ni siquiera sabrás si obtendrás un efecto bueno o malo.»[1578] Como hemos visto, éste es el sentido más fundamental de la ética clásica. En latín, *psicoterapia* se debería traducir literalmente como *cura animarum*. En santo Tomás esta expresión es utilizada casi siempre para expresar el cuidado sobrenatural del alma que corresponde principalmente a los sacerdotes -o a algunos de ellos-.[1579] Sin embargo, en alguna ocasión da lugar a hablar de una dimensión natural del cuidado del alma, que corresponde a la ética. Aún más, el Aquinate explícitamente contrapone la «cura del cuerpo», propia de la medicina, a la «cura del alma», que corresponde a la ética. Dice santo Tomás: «La filosofía [moral] se refiere a la curación del alma, como la medicina a la curación del cuerpo.»[1580]

[1578] PLATÓN, *Protágoras*, 312 b 8 – c 2. En la misma obra, pocas líneas después se habla también de un «médico del alma» (literalmente «*psiquiatra*»; en este sentido sólo impropiamente se aplica este nombre al médico que se ocupa de curar el alma sólo *per accidens*).

[1579] Cf. *In IV Sententiarum*, dist. 24, q. 1, a. 3B, ad 1: «Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos habet duos actus: unum principaliter supra corpus Christi verum; et alterum secundarium supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet a primo, sed non convertitur; et ideo aliqui ad sacerdotium promoventur, quibus committitur primus actus tantum, sicut religiosi quibus cura animarum non committitur [...]. Alii autem promoventur ad alium actum qui est supra corpus Christi mysticum».

[1580] *In II Ethicorum*, l. 4: «Ita enim se habet philosophia ad curationem animae, sicut medicina ad curationem corporis.» Se equivoca Mecacci al decir que en santo Tomás no está presente el tema de la «cura del alma». Según este psicólogo italiano habría dos tradiciones en la historia de la psicología: la que privilegia la «mente universal», abstracta, independientemente de los individuos, tendencia triunfante en la modernidad y a la que pertenecería también el Doctor Angélico; y la postmoderna, centrada en el hombre histórico, inmerso en sus circunstancias y relaciones, etc. Cf. L. MECACCI, *Psicologia moderna e postmoderna*, Laterza, Bari 1999, 138: «Se quindi vogliamo tracciare un'altra netta differenza tra le due tradizioni [...] l'assenza o la presenza della "cura" è un tratto fondamentale. In Aristótele, Tommaso d'Aquino, Descartes, Locke, Kant, e poi, passando alla "psicologia scientifica" nata nell'Ottocento, in Fechner, Wundt, Titchener, Watson, nei gestaltisti, nei comportamentisti, nei cognitivisti, e così via, la "cura" dell'anima è un problema inesistente o marginale.» No nos detenemos aquí en la confutación de estas afirmaciones, pues ya el planteamiento del problema está viciado, y no es para nada nuestra intención afirmar la tesis contraria, es decir, que santo Tomás sea un postmoderno, o que pueda ser asimilado con facilidad por un pensamiento de esa orientación, como un poco superficialmente tienden a hacer algunos en los últimos años. Autores como Mecacci cometen el error de considerar, tanto en santo Tomás como en Aristóteles, sólo sus antropologías

En los últimos años, la psicoterapia ha ido por un lado mostrando su verdadero rostro de pedagogía moral, y por el otro ha manifestado sus límites e insuficiencias. Según Gerard van den Aardweg, renombrado psicoterapeuta holandés, «la mayoría de los "descubrimientos", como muchas ideas de las escuelas freudiana y neofreudiana, se mostraron ilusorios -aún cuando encuentran todavía tenaces adherentes».[1581] Lo mismo habría sucedido con las otras escuelas de psicoterapia.[1582] Lo que restaría en pié sería una serie de nociones de experiencia de vida y sentido común, y la solución consistiría en un regreso a la psicología y sabiduría tradicionales:

> Lo que parece quedar, después que muchas bellas teorías y métodos se transformaron en humo -proceso todavía en marcha-, son algunas ideas relativamente simples y experiencias generales. No mucho, pero al menos algo. En gran parte, hemos vuelto al conocimiento psicológico y sabiduría tradicionales, tal vez profundizados aquí y allí, pero sin los sensacionales avances de la física o de la astronomía. Sí, se hace cada vez más claro que tenemos que «redescubrir» viejas verdades que fueron oscurecidas por la apariencia de superioridad de las nuevas psicologías y psicoterapias -por ejemplo, intuiciones sobre la existencia y el funcionamiento de la conciencia, sobre el valor de virtudes como el coraje, la continencia, la paciencia, el altruismo contra el egocentrismo, y semejantes.[1583]

Es este «retorno» a la sabiduría tradicional sobre el alma del que nos ocupamos aquí, a través de uno de sus más grandes representantes, como es santo Tomás. Esta sabiduría tradicional ha siempre puesto de manifiesto la necesidad de un guía, sostén y maestro, de ser dóciles y buscar el consejo de los prudentes:

> La prudencia se refiere a las cosas particulares, en las cuales, como hay casi infinitas diferencias, no pueden ser consideradas suficientemente todas por un solo hombre, ni en poco tiempo, sino que se requiere un tiempo lago. Por eso, en lo que tiene que ver con la prudencia el hombre necesita en grado máximo ser enseñado por otro; y principalmente por los ancianos que han alcanzado una sana inteligencia de los fines de las acciones. Por eso dice el Filósofo, en el l. VI de la *Ética*: *Hay que prestar atención a las afirmaciones indemostrables y opiniones de los hombres experimentados, de los ancianos y de los prudentes no menos que a las demostrables*; porque por

---

filosóficas, sin tener en cuenta otros aspectos de su pensamiento (éticos y teológicos) que se relacionan más directamente con la «cura del alma».

[1581] G. J. M. van den Aardweg, *The Battle for Normality*, 91.

[1582] *Ibidem*, 91-92.

[1583] *Ibidem*, 92.

> *experiencia ven los principios*. Por eso se dice en *Pr* 3: *No te apoyes en tu propia prudencia*; y en *Si* 5: *Acude a la reunión de los ancianos; ¿que hay un sabio?, júntate a él*.[1584]

Más recientemente, Rudolf Allers, experimentado psicoterapeuta, ha escrito:

> Sabido es lo difícil que se hace ver «la viga en el ojo propio». También es verdad que a veces puede fracasar el honrado intento de localizar el defecto sospechado en la constitución de la vida propia. Ocurre con harta facilidad entonces que el hombre, cansado de la búsqueda y del esfuerzo inútil, cesa desalentado en sus intentos y, o bien echa la culpa a los defectos de su constitución, a una enfermedad irremediable, a los irreparables desaciertos de la educación, a los invencibles reveses del destino, etc. De aquí que al hombre le sea importante, y en muchos casos de todo punto imprescindible, encontrar a otro que ponga un espejo ante sus ojos para reconocer en él. No deja de tener un profundo sentido que todos los grandes sistemas morales o religiosos hayan dado importancia a la necesidad de un guía, declarándole más o menos imprescindible, para que el hombre avance en su camino y, sobre todo, para que llegue a conocer lo que él mismo es y puede hacer.[1585]

Tanto más esto es evidentemente necesario a quien tiene que reeducar un carácter con serios desórdenes contra la naturaleza. Dice van den Aardweg, tratando sobre la psicoterapia de los homosexuales: «¿Qué necesidad hay de un terapeuta? Más allá de excepciones extremas, el principio a recordar es: uno no puede avanzar sólo. Normalmente, la persona que trata de trabajar sobre sí misma a través de su complejo neurótico necesita mucho de otra persona que lo *guíe* y lo *apoye*. En nuestra cultura, el psicoterapeuta es uno que se especializa en este trabajo.»[1586] Esto, que es necesario especialmente «en nuestra cultura», secularizada y llena de trastornos *contra natura* y «neurosis», no parece haberlo sido en otros tiempos. Desde siempre ha existido la figura del maestro y del guía, que tradicionalmente, en modo especial en tiempos de santo Tomás, era el guía espiritual, el sacerdote, el monje, el santo, etc, además de que todo cristiano, y aún todo hombre, están obligados a ayudar a los otros, en la medida de sus capacidades. Según A. Stagnitta: «A propósito de psicoterapia, el lenguaje científico moderno no debe llevar a engaños. También santo Tomás y toda la tradición teológica conocían de algún modo la intervención psicoterapéutica en varias formas y métodos. Sólo que éste se llamaba "corrección fraterna gratuita", se llamaba "prudencia en el operar para sí y para los otros", y finalmente, se llamaba "enseñar,

---

[1584] *Summa Theologiae* II-II q. 49 a. 3 in c.

[1585] R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 327-328.

[1586] G. J. M. VAN DEN AARDWEG, *The Battle for Normality*, 93.

como actividad y momento de la vida activa y contemplativa". Todas estas operaciones, aún preceptivas, presuponían siempre una preparación psicológica peculiar. Es decir "una razón bien precisa o saber para hacer las cosas" (*recta ratio agibilium*).»[1587] El mismo van den Aardweg aclara que este «terapeuta», eventualmente, «puede ser un pastor, un ministro o sacerdote, un médico, un maestro, un trabajador social -aunque estas profesiones no garantizan automáticamente talentos terapéuticos.»[1588] Según este mismo autor, lo importante es que el terapeuta tenga algunas cualidades especiales como: sentido común, intuición, capacidad de observación, experiencia en la guía de personas, buena inteligencia, capacidad de establecer lazos humanos, personalidad equilibrada y normal, y sentido moral.[1589] Santo Tomás diría que, sobre todo, es necesaria la virtud de la prudencia, porque sólo el prudente es buen consejero, y por lo tanto todas las otras virtudes, sin las cuales no hay verdadera prudencia. Éste es un punto que merece ser profundizado, porque hace a la esencia de la actividad del psicólogo «clínico».

2. Pedagogía moral y gracia

A. La psicoterapia como pedagogía moral individual

Lo que hasta aquí hemos dicho parece mostrar una conexión fundamental entre el desarrollo de la personalidad, y sus desórdenes, y la vida moral y espiritual. Creemos haber demostrado suficientemente cómo el desarrollo pleno de la propia personalidad supone la formación de la virtud, y cómo, en cambio, la «*aegritudo animae*» es de algún modo reductible a las estructuras viciosas del carácter. Por lo tanto, sea desde el punto de vista de la educación, sea desde el de la reeducación del carácter, la ética, bien comprendida, parece jugar un rol central.

De hecho, la ética de Aristóteles parece principalmente dirigida a la educación del carácter humano. Si bien el Estagirita cuando trata temas pedagógicos (en las éticas y en la *Política*) lo hace sobre todo pensando en la educación de muchos, a través de las leyes -por eso el pedagogo por excelencia es el legislador-, resalta el valor y la ventaja de la educación individual.

[1587] A. Stagnitta, *La fondazione medievale de la psicologia*,118.
[1588] G. J. M. van den Aardweg, *The Battle for Normality*, 93.
[1589] *Ibidem*.

> A más de esto, la educación individual puede diferir con ventaja de la colectiva, como pasa en la medicina. Al calenturiento en general le aprovecha el reposo y la abstinencia, pero a tal persona podrá no serle de provecho; y ciertamente el maestro de pugilato no prescribe el mismo estilo de lucha a todos sus discípulos. Puede admitirse, por tanto, que la asistencia individual alcanzará resultados más precisos en cada caso particular, porque cada cual alcanza entonces lo que más le conviene.[1590]

De aquí la importancia de los padres para el individuo, aunque para el bien común contribuya más el que gobierna la comunidad. Para Aristóteles, sin embargo, será mejor pedagogo quien tenga no sólo experiencia, sino también conocimiento universal. Por otro lado, en el Filósofo, como por ejemplo también en Adler, la educación individual se ordena y está inserta en un contexto «social». De allí la proximidad que pone el Estagirita entre el educador y el legislador.

> Sin embargo, los mejores cuidados, aún en los casos individuales, podrá prestarlos el médico, el maestro de gimnástica y otra persona cualquiera que tenga conocimiento general de lo que conviene a todos o a cierta clase; las ciencias, en efecto, son de lo universal, como sus nombres lo indican. En absoluto, nada impediría tratar como conviene un caso particular aún para un hombre privado de la ciencia, a condición de haber observado experimentalmente y con todo cuidado los resultados en cada caso; y es así como algunas personas parecen ser para sí los mejores médicos, y que serían incapaces de venir en auxilio de otros. Mas con todo, habrá de convenir en que todo el que quiera ser perito en algún arte o ciencia ha de remontar al principio general y conocerlo tanto como sea posible, porque, como queda dicho, éste es el objeto de las ciencias. Pues así también conjeturamos que todo el que quiera hacer mejores a sus semejantes por la educación, ya se trate de muchos o de pocos, debe esforzarse por hacerse legislador, si en verdad es por las leyes como podemos hacernos hombres de bien. No es de la competencia de cualquiera conformar bien el carácter de cualquier persona que se le confíe, sino -si es que alguno puede hacerlo- del que sabe, como en la medicina y en las otras disciplinas que requieren para su ejercicio cierto tratamiento y prudencia.[1591]

En la escuela de Adler, como luego en otras muchas líneas (el neo-psicoanálisis de Fromm, las distintas psicoterapias cognitivo-comportamentales[1592], etc.) aunque de

---

[1590] ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, l.X, c. 9, 1180 b 7-14.

[1591] *Ibidem*,1180 b 14-28 .

[1592] Una de sus variedades es la «terapia racional-emotiva» de Albert Ellis, que en el fondo no hace sino sistematizar, en modo claro pero bastante vulgar, ideas de simple sentido común presentes no sólo en toda la historia del pensamiento, sino también más recientemente en autores como Adler y sus discípulos. Para una síntesis de sus ideas psicoterapéuticas, cf. J. KRIZ, *Corrientes fundamentales en psicoterapia*, 207: «Punto axial de la intervención terapéutica y también de la

modo diverso, la psicoterapia se aparta abiertamente del campo médico-psiquiátrico, y es en el fondo educación (o re-educación) ética individual.[1593]

---

génesis y mantenimiento de las perturbaciones psíquicas es, según Ellis, el pensamiento; dicho con más precisión: unos procesos cognitivos disfuncionales que están representados en forma de "actitudes irracionales" o de conglomerados o sistemas de éstas ("*irrational belief systems*"), y que se asocian con conlusiones falsas, hipergeneralizaciones, simplificaciones indebidas, etc. [...] Ahora bien, Ellis señala que ya la filosofía de los estoicos (a quienes en la antigua Atenas, pero más todavía en Roma, les cupo casi el rol de psicoterapeutas, cf. Chessik, 1977) enseñaba: "Los hombres no se inquietan a causa de las cosas como tales, sino de las opiniones que sobre ellas tienen" (Epicteto)»; *ibidem*, 208: «Según el esquema "A-B-C" de la terapia racional-emotiva, una persona vivencia oportunamente después de A (*activating event*), o sea, después de una experiencia o de un suceso activadores (en este caso: no aprobar el examen), determinadas C (*consequences*), o sea, consecuencias emocionales o de conducta (en este caso, p. ej., depresión). En contra del falso supuesto "A-C", o sea que A es causa de C, la secuencia correcta es "A-B-C", donde B es el sistema de creencias (*belief system*). [...] Desde luego que aún mediando creencias "racionales" (Br) pueden sobrevenir sucesos ingratos: el fracaso en un examen es por regla general desagradable. Pero lo que convierte lo "desagradable" en una "catástrofe" insoportable son justamente las Bi [creencias irracionales], que casi siempre se pueden formular como enunciados "tengo que" (*must*); por eso Ellis habla de "ideologías *must*-turbatorias"»; 211: «Los dos pasos más importantes de la terapia consisten en la prolongación del A-B-C en D (*disputation*, debate), a fin de que se pueda establecer con el paciente un "diálogo socrático" sobre sus Bi, sus ideas irracionales centrales, y poner en descubierto el influjo destructor que ejercen sobre C (en ocasiones, también sobre A; véase *supra*). En caso positivo, a esto sigue E: el efecto cognitivo y conductual. Este efecto en el paciente consiste en una "reorientación filosófica" de su sistema de creencias, pero también en la modificación de su manera de extraer conclusiones, de reunir información, etc. Ellis señala que en este A-B-C-D-E no se trata de combatir los síntomas sino de alcanzar una radical reestructuración cognitiva: no de sentirse mejor (*feeling better*) sino de conseguirlo mejor (*getting better*).»; 212: «Ellis sostiene que el abordaje racional-emotivo es de naturaleza didáctica, y que a su juicio la relación terapeuta-cliente es una relación maestro-discípulo. El terapeuta enseña a sus pacientes "muchas cosas que de igual modo les habría podido comunicar un buen profesor de psicología, con la salvedad de que los contenidos de la enseñanza se orientan por entero a la persona del cliente y se valen de los hechos de su vida cotidiana" (Ellis, 1979, pág. 162).»

[1593] Por lo que respecta a Adler, cf. O. Brachfeld, *Los sentimientos de inferioridad*, Miracle, Barcelona 1959, 179-180: «Era imposible, pues, prever la reacción del sujeto ante la minusvalía, orgánica, "psíquica" o "social"; era imposible preverla, descontarla, por imponderables; así, esa reacción era de orden *moral*, y no de un orden físico, fisiológico o biológico, y una vez llegado a este descubrimiento, la ruptura con las ideas recibidas de sus mayores, con la ideología imperante en la medicina de sus tiempos, era total, era irremediable. [...] es preciso observar que

La concepción adleriana, coincide sorprendentemente con la aristotélica y tradicional de la educación ética en varios puntos. Así como la psicoterapia adleriana tiene fundamentalmente dos aspectos, uno educativo-racional y otro de aliento o apoyo afectivo, la educación del individuo, según Aristóteles tiene dos aspectos, el magisterio y la formación de hábitos en el discípulo. La información sobre lo que conviene o no conviene hacer, separada de la formación de las inclinaciones afectivas es insuficiente, pues «el razonamiento y la enseñanza, es de temer que no en todos tengan la misma fuerza, sino que es menester haber previamente cultivado con hábitos el alma del discípulo para que proceda rectamente en sus goces y en sus odios, como se hace con la tierra que ha de nutrir la semilla. De otro modo, el que vive según sus pasiones no prestará oídos a los argumentos que traten de apartarlo de ellas, ni los comprenderá siquiera; y ¿cómo sería posible hacer mudar de opinión a quien está así dispuesto?»[1594]

Por ello, como explicamos, el pedagogo mismo debe tener un importante grado de madurez personal, para poder guiar correctamente a la persona. Esto lo dice hasta Freud, aunque dentro de su peculiar concepción de la normalidad psíquica.

> Es indiscutible que los psicoanalistas no han alcanzado por entero en su propia personalidad la medida de normalidad psíquica en que pretenden educar a sus pacientes. [...] el analista, a consecuencia de las particulares condiciones del trabajo analítico, será efectivamente estorbado por sus propios defectos para asir de manera correcta las constelaciones del paciente y reaccionar ante ellas con arreglo a fines. Por tanto, tiene su buen sentido que al analista se le exija, como parte de su prueba de aptitud, una medida más alta de normalidad y de corrección anímicas; y a esto se suma que necesita de alguna superioridad para servir al paciente como modelo en ciertas

---

él mismo nunca se atrevió a sacar *todas* las consecuencias morales y filosóficas de su descubrimiento [...].» Para Brachfeld «esta orientación [...] permite ciertos puntos de contacto con la filosofía aristotélicotomista.»; Cf. A. Kronfeld, «Psicagogía o pedagogía terapéutica», en K. Birnbaum, *Los métodos curativos psíquicos*, Labor, Barcelona 1928, 214: «Alfredo Adler, en su psicoterapia individual psicológica, desarrolló la psicagogía tanto en sus fundamentos como desde su aspecto práctico. "Curar" y "formar" son para él el mismo proceso esencial.» En esta línea pedagógica se mueven los psicoterapeutas de distintas formaciones y orientaciones que acusan la influencia de este importante autor, como los neo-psicoanalistas (H. S. Sullivan, K. Horney, E. Fromm), la así llamada tercera escuela vienesa de psicoterapia (R. Allers, V. E. Frankl), los psicoterapeutas cognitivistas (A. Ellis, A. Beck).

[1594] Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, l.X, c. 9, 1179 b 23-28. Y antes (1179 b 16-18): «Difícil es, si no imposible, dislocar por la palabra hábitos arraigados de antiguo en el carácter.»

situaciones analíticas, y como maestro en otras. Por último, no se olvide que el vínculo analítico se funda en el amor por la verdad, es decir, en el reconocimiento de la realidad objetiva, y excluye toda ilusión y todo engaño.[1595]

Luego volveremos sobre Freud. El problema, tanto de Adler como de autores de otras escuelas, principalmente del área cognitivista, es que tienen una tendencia «socrática» que los lleva a identificar el desorden con el error, y la terapia con el esclarecimiento cognoscitivo. En esto la visión aristotélica y, sobre todo, la cristiana de santo Tomás son más lúcidas, porque descubren que en el origen de esos errores se encuentra una inclinación afectiva negativa, sobre la que principalmente hay que trabajar, para liberar la luz del intelecto.

B. Límites de una terapia meramente ética

Volvamos a Freud. Para éste la terapia ética (reducida, ciertamente, a una adaptación extrínseca al derecho), o la «vía moral-psicológica», como la llamaba Nietzsche, es un engaño. Es un adecuarse al «superyó cultural», sin descender a lo profundo.

El superyó de la cultura ha planteado sus ideales y plantea sus reclamos. Entre éstos, los que atañen a los vínculos recíprocos entre los seres humanos se resumen bajo el nombre de ética. En todos los tiempos se atribuyó el máximo valor a esta ética, como si se esperara justamente de ella unos logros de particular importancia. Y en efecto, la ética se dirige a aquel punto que fácilmente se reconoce como la desolladura de toda cultura. La ética ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por el mandamiento del superyó lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido. [...] En la investigación y terapia de las neurosis llegamos a hacer dos reproches al superyó del individuo: con la severidad de sus mandamientos y prohibiciones se cuida poco de la dicha de este, pues no tiene suficientemente en cuenta las resistencias a su obediencia, a saber, la intensidad de las pulsiones del ello y las dificultades del mundo circundante objetivo {*real*}. Por eso en la tarea terapéutica nos vemos precisados muy a menudo a combatir al superyó y a rebajar sus exigencias. Objeciones en todo semejantes podemos dirigir a los reclamos éticos del superyó de la cultura. Tampoco se cuida lo bastante de los hechos de la constitución anímica de los seres humanos, proclama un mandamiento y no pregunta si podrán obedecerlo. Antes bien, supone que al yo del ser humano

---

[1595] S. Freud, «Análisis terminable e interminable», 249. Cf. también «Sobre psicoterapia» (1905), en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1973[3], vol. 1, 1013: «el tratamiento analítico puede ser considerado como una segunda educación, encaminada al vencimiento de las resistencias internas. [...] Surge aquí una condición importantísima para el médico. Ha de poseer un alto nivel moral y haber vencido en sí mismo aquella mezcla de salacidad y mojigatería, con la cual acostumbran enfrentarse muchas personas con los problemas sexuales.»

le es psicológicamente posible todo lo que se le ordene, pues tendría un gobierno irrestricto sobre su ello. Ése es un error, y ni siquiera en los hombres llamados normales el gobierno sobre el ello puede llevarse más allá de ciertos límites.[1596]

Parte del trabajo analítico consistiría pues en ayudar a la persona a tomar conciencia de la relatividad de la ética cultural. Es una reducción de la moral al derecho, y ni siquiera al derecho natural, sino positivo. El ideal sería, para Freud, no tanto un cambio individual, que es siempre limitado y trabajoso, sino un «debilitamiento» del superyó cultural. Habría que superar tanto la ética natural, como la moral basada en la revelación, ambas demasiado rígidas respecto de las limitadas posibilidades de un yo impotente ante las fuerzas del ello.

La ética llamada «natural» no tiene nada para ofrecer aquí, como no sea la satisfacción narcisista de tener derecho a considerarse mejor que los demás. En cuanto a la que se apuntala en la religión, hace intervenir en este punto sus promesas de un más allá mejor. Yo opino que mientras la virtud no sea recompensada ya sobre la Tierra, en vano se predicará la ética. Paréceme indudable que un cambio real en las relaciones de los seres humanos con la propiedad aportaría aquí más socorro que cualquier mandamiento ético; empero, en los socialistas, esta intelección es enturbiada por un nuevo equívoco idealista acerca de la naturaleza humana, y así pierde su valor de aplicación.[1597]

[1596] S. FREUD, «El malestar en la cultura», 138. Esta visión es compartida por Jung; cf. *Psicología y religión*, 124-125: «Abrigamos ciertas ideas acerca de cómo debería vivir un hombre civilizado, culto o moral y, de vez en cuando, ponemos todos nuestros afanes en observar nosotros mismos estas exigencias ambiciosas. Pero como la madre naturaleza no favoreció a todos sus hijos con idénticos bienes, hay seres más dotados y seres que lo están menos. Así, existen personas capaces de vivir "como se debe" y en forma respetable, o dicho en otros términos, en los que no hallamos nada de malo. Cuando cometen faltas, o bien trátase de pecados menores o bien no tienen conciencia de ellas. Es sabido que nos mostramos más indulgentes con los pecadores que no tienen conciencia de sus actos. Pero en modo alguno obra así la naturaleza. Los castiga con la misma dureza que si hubieran cometido la falta a conciencia. Así tenemos -como en su tiempo señaló Drummond- que es precisamente la gente muy piadosa la que, inconsciente de esas cualidades suyas, muestran un carácter especialmente infernal que la hace insoportable a sus prójimos. La gloria de una santidad puede propagarse muy lejos y, sin embargo, la convivencia con el santo ocasiona un complejo de inferioridad y hasta una violenta irrupción de inmoralidad en individuos de más pobres atributos morales. La moral parece un don igualable en este respecto con la inteligencia. No es posible inculcarla sin perjuicio de un sistema al que no le es congénita.»

[1597] S. FREUD, «El malestar en la cultura», 138-139.

Freud considera que alcanzar la virtud estable es imposible e ilusorio. Todo el que propone un ideal moral, sea cristiano, sea alternativo al cristiano, es un iluso. Habría que escapar a todo intento de reemplazar la vieja moral por una nueva, a todo idealismo sobre la bondad de la naturaleza humana, aún el socialista. El «descubrimiento» del psicoanálisis sería justamente el de la maldad inextirpable del corazón humano, y ésta sería también la causa de la resistencia al psicoanálisis. «¡Una humanidad que ha renunciado a todas las ilusiones y así se ha vuelto capaz de procurarse una vida soportable sobre la tierra!», es todo a lo que aspira Freud con su psicoanálisis.[1598] En esto, a pesar de sus orígenes iluministas, el «maestro de Viena» es un precursor de los filósofos postmodernos que en éste -interpretado en clave post-lacaniana- y en Nietzsche, apoyan sus perspectivas fundamentales y su mística de la debilidad.

Por estos motivos, no se puede exigir al psicoanalista un equilibrio estable. «Es indiscutible, dice Freud, que los psicoanalistas no han alcanzado por entero en su propia personalidad la medida de normalidad psíquica en que pretenden educar a sus pacientes»[1599]; y añade en seguida: «hasta pareciera que analizar sería la tercera de aquellas profesiones "imposibles" en que se puede dar anticipadamente por cierta la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya de antiguo consabidas, son el educar y el gobernar.»[1600] Este pasaje es interesante además, por el hecho de que Freud pone el psicoanálisis como praxis al lado de dos actividades que tradicionalmente eran consideradas de naturaleza ética, educar y gobernar. Y como ellas, sería siempre deficiente. Incluso el psicoanálisis didáctico al que se somete el aprendiz de psicoanalista es necesariamente incompleto y fragmentario.[1601] Justamente parte de la formación analítica es llegar a tomar conciencia de esto.[1602]

[1598] S. FREUD, «El porvenir de una ilusión», 50.
[1599] S. FREUD, «Análisis terminable e interminable», 249..
[1600] *Ibidem*.
[1601] *Ibidem*, 249-250: «No puede pedirse, es evidente, que el futuro analista sea un hombre perfecto antes de empeñarse en el análisis, esto es, que sólo abracen esa profesión personas de tal alto y tan raro acabamiento. Entonces, ¿dónde y cómo adquiriría el pobre diablo aquella aptitud ideal que le hace falta en su profesión? La respuesta rezará: en el análisis propio, con el que comienza su preparación para su actividad futura. Por razones prácticas, aquél sólo puede ser breve e incompleto; su fin principal es posibilitar que el didacta juzgue si se puede admitir al candidato

En realidad, el yo del psicoanalista se hallaría más expuesto a peligros que el de sus analizandos, pues no es extraño «que el hecho de ocuparse constantemente de todo lo reprimido que en el alma pugna por libertarse conmoviera y despertara también en el analista todas aquellas exigencias pulsionales que de ordinario él es capaz de mantener en la sofocación.»[1603] Por ello, «Todo analista debería hacerse de nuevo objeto de análisis periódicamente, quizá cada cinco años».[1604] Y también por eso, en el fondo, consideradas las cosas teóricamente desde la idea freudiana de hombre, el análisis es interminable: «Ello significaría, entonces, que el análisis propio también, y no sólo el análisis terapéutico de enfermos, se convertiría de una tarea terminable en una tarea interminable.»[1605]

La explicación tomista de este carácter incompleto e ineficaz del psicoanálisis, como en el fondo de toda psicoterapia *meramente* ética, se debe buscar en lo que hemos explicado con anterioridad: el estado de naturaleza caída hace que sea imposible para el hombre librado a sus solas fuerzas no sólo lo que corresponde al orden sobrenatural, sino incluso lograr su desarrollo pleno y total en el orden natural.[1606] También aquí se trata de superar la ética natural, pero no para eliminarla, sino para asumirla en un dinamismo superior. La terapia puramente ética fracasa porque la naturaleza humana tiene un daño estructural que hace imposible el desarrollo pleno aún de las virtudes naturales. Pero no se trata de anular por ello la ética, sino de hacerla posible, por la

---

para su ulterior formación. Cumple su cometido si instila en el aprendiz la firme convicción en la existencia de lo inconsciente, le proporciona las de otro modo increíbles percepciones de sí a raíz de la emergencia de lo reprimido, y le enseña, en una primera muestra, la técnica únicamente acreditada en la actividad analítica.» Vemos en este texto las ya mencionadas características pseudo-místicas del psicoanálisis de Freud, que no tiene como fundamento el conocimiento científico y racional, sino una fe y una experiencia extra-racionales.

[1602] *Ibidem*, 186: «exigimos que todo el que quiera ejercer en los otros el análisis se someta antes, él mismo a un análisis. Sólo en el curso de este "autoanálisis" (como equivocadamente se lo llama), cuando vivencia de hecho los procesos postulados por el análisis en su propia persona -mejor dicho: en su propia alma-, adquiere las convicciones que después lo guiarán como analista.»

[1603] *Ibidem*, 250.

[1604] *Ibidem*, 251.

[1605] *Ibidem*.

[1606] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 109.

curación de la naturaleza, y de ir más allá de ella, hacia una perfección superior, en el amor a Dios.

Por eso Josef Pieper pone en guardia contra la ineficacia de una psicoterapia meramente naturalista, que no tenga como núcleo central una «fase metafísica o religiosa». Se conseguiría así sólo una paz artificial y poco duradera, sin fundamentos sólidos, y no la verdadera paz que brota del orden virtuoso, que es el *ordo amoris*.

> En cierta manera se revela como una cosa sin sentido el aspirar al mantenimiento del orden interior por sí mismo y proponerse como finalidad la pura conservación del yo en cuanto tal. En el extremo de esta finalidad «pura», pero de tejas abajo, está la templanza del avaro, que, como dice Santo Tomás, evita la inmoralidad por los gastos que acarrea. Es evidente que aquí no hay ninguna virtud. Pero sabemos también lo débil que resulta un trabajo médico, cuando actúa solo, para impulsar en la persona enferma una moderación con garantías de resultado permanente. No sin razón se le achaca a todo tratamiento psicoterapéutico que no tenga una fase metafísica o religiosa, el que sus resultados son «un aburguesamiento rodeado de temerosos cuidados y envenenado por un vacío desolador». Y esto, claro está, no tiene nada que ver con la paz sustancial que proporciona la verdadera templanza. Tal fracaso no es algo que ocurra fortuitamente, sino que tiene que sobrevenir por necesidad. [...] Con otras palabras: el mantenimiento del yo no es realizable mientras la mirada siga puesta en lo exclusivamente humano.[1607]

Antes que Pieper, Rudolf Allers llamó la atención sobre «*los límites de los medios naturales*» en la educación y reeducación del carácter. «En nuestra opinión, dice, el dominio más perfecto de todos los conocimientos y de los procedimientos que de ellos se siguen, tiene que fracasar, en última instancia, cuando no se entronca en la conexión, fundamentante y superior en su alcance, del saber religioso. Estamos convencidos de que es imposible, tanto la fundamentación teórica de una doctrina sobre la educación del carácter, como la de una teoría general del carácter, sin referirse a las verdades religiosas ni enraizar aquéllas en éstas. Vimos cómo los planteamientos de nuestras cuestiones, surgidos de una inmediata necesidad práctica, abocaban siempre a últimos problemas que únicamente se resolvían en el terreno de la metafísica y en el amplio curso de la fe basada en la revelación».[1608]

[1607] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 227-228.

[1608] *Naturaleza y educación del carácter*, 339. Esta visión corresponde fielmente a la enseñanza que más adelante daría Pío XII; además del texto ya citado, cf. *Discurso al XIII Congreso Internacional de Psicología aplicada*, Roma, 10 de abril de 1958, §2: «No escapa a los mejores psicólogos que el

Por estas razones, no sólo los aspectos «técnicos» de la psicoterapia tienen que ser integrados en una visión ética realista y humana, sino que incluso ésta debe ser iluminada y guiada desde lo «alto», desde la perspectiva de la sabiduría, no sólo natural o metafísica -pues hemos visto que el aspecto metafísico es el más importante de una vida humana plena-, sino también y sobre todo sobrenatural y divina. Afirma con lucidez I. Andereggen:

> Para responder a fondo al problema presentado por el tipo de pensamiento que nos ocupa, debemos considerar, entonces, que la instancia filosófica, absolutamente indispensable, queda abarcada en la teológica -decisiva en la conformación de todo el pensamiento occidental-. Es que *de hecho*, como cristianos concretos, tenemos *tal* filosofía porque es realizada y recibida en una teología, sin negar con esto en absoluto la distinción y especificidad de los dos niveles. Se supone así la realidad de la fe.
>
> Y en estos términos podemos afirmar, por un lado, que el cristianismo en su sentido más pleno implica la realización total de lo que busca la psicoterapia en general y el psicoanálisis (cfr. la etimología del término «psicoanálisis») en particular en cuanto concepciones del hombre.
>
> Por otro lado, de este modo, en sentido positivo, podremos sostener la validez de la psicología en sentido contemporáneo del término como camino de sinceridad, del descubrimiento de la realidad, y *así* de eventual preparación al evangelio. Descubrimiento experimental, y *a veces no querido*, de verdades clásicas teológicas después del entenebrecimiento provocado por la filosofía moderna y contemporánea de raíz nominalista.[1609]

Así, una «psicoterapia» tomista no puede ser sino una psicoterapia hecha «desde lo alto». Esta perspectiva es a veces rechazada porque considerada como ajena al hombre, como si significara la imposición desde afuera de una visión del mundo o de una perspectiva extrínseca a la vida humana. Habría que comenzar, entonces, desde «lo bajo», desde el hombre, reducido éste frecuentemente al hombre caído. En realidad, vistas las cosas en profundidad, es decir con la mirada contemplativa propia del Doctor Angélico, lo alto es a la vez lo más profundo. «Dios es más íntimo que lo íntimo mío», decía san Agustín. Para santo Tomás Dios da el ser, que es la más íntima

---

empleo más hábil de los métodos existentes no llega a penetrar en la zona del psiquismo, que constituye, por así decirlo, el centro de la personalidad y permanece siempre en misterio. Llegado a este punto, el psicólogo no puede menos de reconocer con modestia los límites de sus posibilidades y respetar la individualidad del hombre sobre el que ha de pronunciar un juicio; deberá esforzarse por percibir en todo hombre el plan divino y ayudar a desarrollarse en la medida de lo posible».

[1609] I. Andereggen, «Psicología posmoderna y mística», 271-272.

de las perfecciones de una cosa, y además infunde la gracia en la esencia misma del alma[1610], cambiando a la persona no con violencia, sino desde el interior, suavemente, y no anulando sino fortificando sus capacidades naturales, su memoria, su inteligencia, su voluntad y, desde éstas, su sensualidad. En esto, el hombre debe reconocerse humildemente como un colaborador.

II. Principios fundamentales del arte de curar el alma

1. Criterios diagnósticos y principios terapéuticos

A. El conocimiento del individuo, la empatía y la misericordia

Antes de exponer los criterios fundamentales del «diagnóstico» y la «terapia» consiguiente, es necesario decir algo sobre el conocimiento de los individuos según santo Tomás, porque de éste depende todo lo demás.

Para el conocimiento de los individuos humanos, de las personas, vale lo que ya hemos dicho sobre el conocimiento de lo particular y que no es necesario volver a explicar completamente. De nuestra propia persona tenemos un conocimiento experimental, que en su raíz está fundado en el conocimiento habitual de la *mens*, la *memoria sui*. De ninguna otra persona humana tenemos la oportunidad de conocer la intimidad como de la nuestra propia, lo que no quiere decir que este conocimiento sea exhaustivo y no esté sujeto a deformaciones. Por el contrario, hemos comprobado que según santo Tomás el autoconocimiento puede falsearse a causa del desorden de nuestras propias inclinaciones afectivas, al punto de confundir nuestro verdadero yo con un yo ficticio. De esta manera amamos en nosotros lo que no nos pertenece o absolutizamos un aspecto secundario de nuestra personalidad. La posibilidad de un recto conocimiento de sí está posibilitada sólo por la virtud de la humildad, que nos hace vernos tales cuales somos.

De las cosas individuales distintas de nosotros, nuestro conocimiento intelectual es de algún modo indirecto, pues directamente es sólo de lo universal, y es necesaria la reflexión hacia los datos de los sentidos (exteriores e interiores).[1611] Lo mismo sucede en el conocimiento de las personas humanas. Nosotros no tenemos

---

[1610] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 110, sobre todo a. 4.

[1611] Sin embargo, sobre la recta comprensión de estas afirmaciones, cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, 110-113.

naturalmente una intuición o percepción directa del alma de los otros. Para llegar a conocerla, no en universal, sino en concreto, en sus disposiciones propias, en su carácter, es necesario recurrir a lo que de ella nos manifiestan los sentidos.

Hay al menos dos niveles a los que podemos atender para conocer el alma de las personas: lo que ellas dicen de sí mismas, que es la fuente principal, porque el lenguaje expresa los conceptos mentales, que son lo más íntimo que un corazón dice en su interior (*verbum cordis*), lo bueno y lo malo.[1612] Pero no siempre la palabra confiesa con fidelidad la interioridad. Hay quienes se engañan a sí mismos y hay quienes engañan a los demás: falta la virtud de la *humildad*, para verse como uno es, y la de la *verdad*, que participa del modo de la justicia, para decir por fuera las cosas como uno se las dice por dentro.[1613] Y es muy probable que quien se dirige al psicólogo se encuentre en esta situación. La otra fuente es lo que la persona muestra de sí en su conducta, en sus gestos, movimientos y vestidos, en el modo de expresarse, etc.

Este segundo modo de conocer se basa en el carácter hilemórfico del hombre, en virtud del cual el cuerpo manifiesta el alma, aunque no perfectamente. Esta manifestación tiene dos niveles: uno común a todos los hombres, la manifestación de la propia humanidad a través de lo exterior. Otra propia de cada uno: la expresión de lo que es más propio, de lo personal.

En efecto, cuerpo y alma se unen íntimamente formando un sólo todo. De tal modo que se puede decir que el cuerpo es una manifestación del alma. Es por ello que afirma el santo Doctor que la *figura* de un cuerpo (no sólo del cuerpo vivo, por supuesto) es signo de su forma substancial.[1614] Lo mismo se puede decir respecto de los sentidos y sus órganos. La mano del hombre, *instrumento de los instrumentos*, así como su carencia de pezuñas, pelos y plumas, son signos de su racionalidad y de la infinitud potencial de su intelecto.[1615] Santo Tomás ve, además, en los miembros y en la disposición de los órganos del cuerpo, un signo del alma, como también en su postura erguida, que significa su libertad y su destino superior a las cosas que sirven a la mera

---

[1612] *In I Politicorum*, l. 1, n. 36.
[1613] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 109 a. 1.
[1614] *In VII Physicorum*, l. 5, n. 917.
[1615] *Summa Theologiae* I q. 91 a. 3 ad. 2.

supervivencia. También, por ejemplo, la estructura de su boca y de su lengua, con su delicadeza, está preparada para el lenguaje, que pertenece propiamente a la razón.[1616]

El carácter expresivo del alma, que atribuimos al cuerpo, se puede ver no sólo en el orden entitativo, sino también a nivel operativo, que es el que aquí nos ocupa: las palabras, los gestos, las costumbres, el modo de vestirse, etc., manifiestan lo que hay en el alma, a nivel específico (mostrándonos que se trata de un ser humano), e individual (sexo, carácter, temperamento, profesión, cultura, etc.). De hecho, en la práctica, es a través de estos indicios que el psicólogo llega poco a poco a conocer el interior de la persona que tiene delante: «Los movimientos exteriores son ciertos signos de la disposición interior», afirma el Aquinate.[1617] Como ya señalamos, una ocasión importante para el conocimiento del carácter son, por ejemplo, las reacciones espontáneas que surgen en situaciones en las que no hay tiempo para deliberar, porque «el Filósofo dice en el l. V de la *Ética* que las acciones repentinas provienen del hábito».[1618] A tal punto el «hombre interior» se manifiesta en el «hombre exterior» que el modo de moverse y de vestirse es objeto también de virtudes y vicios específicos -especies de la *modestia*- pues la forma de vestir es parte del carácter de una persona.[1619] El vestido tiene una valencia simbólica. De modo tal que no sólo expresa la especie humana, sino el modo individual de realizarla. En efecto, la expresividad del alma se manifiesta más allá del cuerpo que le está substancialmente unido, a través de sus instrumentos externos. Aristóteles, en la enumeración de las categorías, distingue una

---

[1616] *Summa Theologiae* I q. 91 a. 3 ad 3. Así, el hombre está al revés que las plantas, cuya parte superior se dirige a la tierra, y la inferior al cielo; por su postura corporal se ve que el hombre está hecho con lo mejor de sí dirigido al cielo. En otra parte, santo Tomás agrega un nuevo motivo de la postura erguida del hombre: preservar y proteger el cerebro, su órgano más importante, que es además proporcionalmente más grande que el de los otros animales; Q. *De anima*, a.8, in c: «Para el buen funcionamiento de las potencias sensitivas internas, como la imaginación, la memoria y la fuerza cogitativa, es necesaria una buena disposición cerebral. Por ello el hombre fue hecho con un cerebro mayor que el del resto de los animales, proporcionalmente a su tamaño; y para que su operación sea más libre tiene la cabeza elevada; porque sólo el hombre es un animal en posición recta, los otros, en cambio, son encorvados».

[1617] *Summa Theologiae* II-II q. 68 a. 1 ad 1.

[1618] *De virtutibus in communi*, a. 1, in c.

[1619] *Summa Theologiae* II-II q. 68: *De modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis*-, q. 69: *De modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu*.

propia sólo del hombre: el «*habitus*». Los vestidos e instrumentos son prolongación de la corporalidad humana y expresan también su mente racional.

Y la palabra misma tiene dos dimensiones: una, propia sólo del hombre, por la que se expresan los conceptos universales; otra, que compartimos con los demás animales, por la que manifestamos nuestra afectividad, aún a veces sin darnos cuenta. Los animales irracionales tienen sólo *voz*, pero ésta significa las pasiones interiores y las representaciones de los sentidos internos, como la imaginación y la estimativa, que se refieren a lo particular. El hombre tiene *palabra*, que es una voz capaz de significar la verdad. Pero eso no quita que también exprese sus pasiones. Esto no quiere decir tampoco que a veces las voces no signifiquen nada. Como dice san Alberto:

> La voz puede ser informada en dos maneras, porque en su formación interviene la potencia locutiva, que puede ser informada por la capacidad imaginativa o estimativa, como sucede en los animales sagaces, o por la razón, como en el hombre, y esto para expresar algo; y la voz así formada es significativa, porque tal voz es signo del concepto interior. De otro modo se puede considerar en cuanto la capacidad de locución no es regulada por ninguna facultad animal, y así no toda voz es significativa, porque el hombre puede formar y pronunciar muchas cosas accidentalmente, sin la intención de expresar nada, sino por juego o bromeando imita y produce voces, que no son significativas.[1620]

Sobre todo en las palabras que se dirigen a la acción, o que tienen consecuencias prácticas, es normal que aún la expresión de conceptos racionales vaya acompañada por signos de la afectividad, ya sea porque en el conocimiento práctico la razón universal funciona en estrecha unión con la *ratio particularis*, ya sea porque el conocimiento práctico depende en gran medida de la disposición afectiva.[1621]

Pero analizando más profundamente el problema, en última instancia conocemos la interioridad de los otros por analogía con la nuestra. Por lo cual la mayor o menor *simpatía* que podamos lograr hacía ellos nos dará una mayor o menor comprensión de lo que les sucede. Y por lo mismo, nuestras propias inclinaciones virtuosas o viciosas, nuestra experiencia -en el sentido del *experimentum*-, nuestros complejos, nos permitirán o nos impedirán entender lo que ellos experimentan. Aquí

[1620] Cf. ALBERTO MAGNO, *Quaestiones super De animalibus*, L. IV, q. 8.

[1621] Paul Watzlawick acentúa mucho esta doble dimensión, al hablar de comunicación «analógica» y «digital», aunque la explica desde una concepción filosófica nominalista y sistémica, en la que lo personal queda totalmente desdibujado; cf. P. WATZLAWICK, El *lenguaje del cambio*. *Nueva técnica de la comunicación terapéutica*, Herder, Barcelona 1994, 17-21.

vuelve el tema que ya tocamos del conocimiento por connaturalidad.[1622] G. Thibon, en el contexto de la explicación de la caracterología de Klages, señala la importancia de la connaturalidad afectiva para el conocimiento del carácter.

> El conocimiento *intuitivo* del prójimo precede pues a la reflexión sobre sí mismo. Pero presupone -lo que viene a ser cosa muy distinta- la participación subjetiva en los sentimientos ajenos. La *materia* del conocimiento del prójimo nos es proporcionada por nosotros mismos: a la vista de un solo gesto siento que está irritado mi amigo, porque este gesto despierta en mí una tendencia latente a la irritación. Nadie percibe en los demás los sentimientos que no es capaz de experimentar en sí mismo. El conocimiento, en este terreno, disminuye en función de la connaturalidad: tal comportamiento animal, lleno de sentido para otro animal de la misma especie, permanece enigmático para el hombre.[1623]

Thibon tiende a decir que en el fondo tiene una mayor capacidad para el conocimiento del carácter quien tiene un corazón dividido, que el de corazón puro[1624], lo que es consecuente con el autor que comenta -Klages-, seguidor de Nietzsche, para

---

[1622] Cf. J. J. SANGUINETTI, *Conocimiento personal y valores*, p. 2-3, en *Actas de la* XXVII *Semana Tomista*. *Valores y afectividad*, Sociedad Tomista Argentina, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, septiembre 2002: «Ante las demás personas, que son valiosas en sí mismas, un bien en sí y no para otro, la voluntad está preparada para reaccionar con alguna adhesión de amor. Si estoy siempre en una situación de (auto)conocimiento habitual de mí mismo, se sigue que naturalmente mi voluntad está de continuo en la situación preelectiva (*voluntas ut natura*) de amarme a mí mismo. Estos puntos están presentes en la filosofía de Santo Tomás. Aquí se entrevé una vinculación estrecha entre el conocimiento personal, los valores y la afectividad. Esto sucede siempre que se captan intelectualmente y de modo concreto, no en abstracto, fines y trascendentales relacionados con personas. Vale para mí mismo, pero también para mi conocimiento de los demás. Al captar un fin concreto, con referencia a alguna persona, la voluntad no puede menos que reaccionar amando ese fin, sea para mí, sea para otro. El bien lo capta el intelecto y de ahí se sigue, cuando el conocimiento es concreto y personal, que la voluntad lo ame. Esto no sucede necesariamente en el conocimiento abstracto, que puede prescindir de los fines (por ejemplo, el conocimiento mecánico), o considerarlos sólo en universal.» p. 3-4: «El sujeto juzga acerca de los fines (valores) según sus disposiciones personales de tipo afectivo y voluntario (intereses, simpatía, estima, amor). Santo Tomás lo llama *cognitio affectiva veritatis* (*S. Th.*, I, q. 64, a.1). Si bien lo aplica especialmente a la moral y a la vida mística en relación con Dios, el conocimiento por connaturalidad puede extenderse a todas nuestras relaciones cognoscitivas concretas con lo valioso, como son especialmente las personas. Este conocimiento no es, por tanto, una "forma especial" de conocer, sino más bien el modo normal según el cual el hombre de carne y hueso conoce en su trato con las cosas existentes.»

[1623] G. THIBON, *La ciencia del carácter*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1946, 23-24.

[1624] *Ibidem*, 24.

quien es superior quien es «rico en tensiones». La misma idea se encuentra en Freud y Jung. Es verdad que san Juan de la Cruz, en un texto citado por Thibon dice que el alma que llega a la unión con Dios está «en cierta manera como Adán en la inocencia, que no sabía qué cosa era mal, porque estaba tan inocente que no entiende el mal ni cosa juzga a mal; y oirá cosas muy malas y las verá con sus ojos y no podrá entender que lo son, porque no tiene en sí el hábito de mal por donde lo juzgar habiéndole Dios raído los hábitos imperfectos y la ignorancia (en que cae el mal del pecado) con el hábito perfecto de la verdadera sabiduría y así también acerca de esto *ya cosa no sabía*.»[1625] Pero esto no quita un profundo conocimiento del hombre concreto, aún del pecador, por parte del santo, porque el mal es privación de bien, y quien posee el bien en plenitud entiende mejor, en su causa más profunda, lo que significa estar privado del mismo: «Conocer una cosa sólo a través de otra, dice santo Tomás, es un conocimiento imperfecto, si aquella es cognoscible *per se*. Pero el mal no es cognoscible *per se*, porque la esencia del mal es ser una privación del bien. Y así, no se puede ni definir ni conocer, sino a través del bien.»[1626] Así conoce el mal Dios mismo[1627], que además penetra los corazones de los hombres desde adentro, mejor que cualquier psicólogo. Y Jesús, en su vida terrena no sólo demostraba conocer el mal en abstracto, sino que reconocía inmediatamente al malvado y sus dinamismos interiores.[1628] Además, algo muy importante en la práctica, lo principal no es descubrir todos los recovecos de pensamientos y sentimientos morbosos o depravados de la persona, cosa que tiende a hacer por ejemplo el psicoanálisis, sino sobre todo intuir lo que puede llegar a ser. Y esto se puede hacer sólo desde una connaturalidad profunda con el bien, que permite descubrir y suscitar el bien en los otros. Es mejor curar que diagnosticar.

Este «conocimiento intuitivo» como lo llama Thibon, basado en la connaturalidad, corresponde a la *intelligentia praesentium*. Como hemo ya dicho, ésta cosiste en un recto juicio sobre el particular, fundado en los hábitos afectivos, conectado con la *cogitativa* o razón particular. El mismo Thibon lo pone de manifiesto.

[1625] JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, Canción 26 B (17 A).

[1626] *Summa Theologiae* I q. 14 a. 10 ad 4.

[1627] *Ibidem*, in c.

[1628] Cf. *Summa Theologiae* III q. 15 a. 3 ad 2.

> Esta manera intuitiva de conocimiento [...] procede principalmente de la actividad sensitiva. Con relación al conocimiento abstracto puede llamarse inmediato e intuitivo, por más que proceda de una inferencia de la *ratio particularis* (la estimativa animal) que percibe instintivamente lo psíquico bajo la apariencia de lo físico, en virtud de un *hábitus* innato o adquirido, pero fundado siempre en una comunidad de naturaleza entre el cognoscente y lo conocido, y especificado por un fin práctico. Nos hallamos aquí frente al misterio del instinto. Mientras todos los sistemas racionalistas despreciaron desdeñosamente este oscuro modo de conocimiento simpático, sólo el tomismo acertó a subrayar su importancia en el humano obrar: la *ratio particularis*, facultad sensitiva (aún cuando sean particularmente estrechas sus relaciones funcionales con la razón propiamente dicha), regula muy a menudo nuestra conducta con una seguridad ignorada por el intelecto.[1629]

Sólo que hay que tener siempre presente que esta «intuición» es sólo virtud si está integrada en la prudencia y la sirve, cuyo sujeto es la razón propiamente dicha, permitiéndole aplicar rectamente el conocimiento universal al caso particular, lo cual supone el organismo de las virtudes y aquí particularmente la virtud de la misericordia. En caso contrario, se corre el riesgo de caer en manos de la propia afectividad desordenada, que hace percibir la realidad ajena en modo distorsionado, a partir de los propios esquemas perceptivos y complejos, que dependen del fin ficticio que uno se propone.

Por eso, el recto[1630] conocimiento por empatía o simpatía del otro tiene su fundamento en la virtud de la *misericordia*, por la que uno siente compasión por el mal ajeno[1631]: «Como dice Agustín, en el l. IX de *La Ciudad de Dios*, *la misericordia es la compasión en nuestro corazón de la miseria del otro, por la que ciertamente, si podemos, nos vemos impulsados a subsanarla*»[1632]. *Compassio* viene de *cum-passio*, que significa sufrir por el padecimiento ajeno, lo que es propio del misericordioso, que además siente el impulso de subsanar ese padecer. La tarea de subsanar ese padecer es tanto más eficaz cuanto más brote de la misericordia.[1633] Por la misericordia uno tiene la

---

[1629] G. THIBON, *La ciencia del carácter*, 24-25.

[1630] Porque uno puede tener un conocimiento empático del otro basado en la común malicia.

[1631] Hacia uno mismo no se siente misericordia ni compasión, sino que simplemente se padece. Del mismo modo, hacia los amigos y familiares tampoco se tiene misericordia, porque forman en cierto modo una sola cosa con nosotros; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 30 a. 1 ad 2.

[1632] *Summa Theologiae* II-II q. 30 a. 1 in c.

[1633] Sin embargo, el hecho de que se trate de un acto de misericordia no quita que una actividad como la de la psicología se pueda ejercer con un estipendio, al menos en sus niveles más

capacidad de ponerse empáticamente en el lugar del otro; de esto son incapaces los egoístas, mientras que es algo propio de los sabios: «Los ancianos y los sabios, que consideran que a ellos también les pueden suceder males, y los débiles y temerosos, son más misericordiosos.[1634] Por el contrario los otros, que se consideran tan dichosos y poderosos que piensan que no pueden padecer ningún mal, no son misericordiosos.»[1635]

B. Criterios diagnósticos

Entender lo que acabamos de decir nos parece muy importante para comprender rectamente lo que sigue. Los criterios «diagnósticos» (expresión, como muchas de la psicología clínica, de origen médico) son sistematizaciones de la experiencia que pueden resultar útiles siempre que no se transformen en esquemas en los que encerrar a las personas, que siempre son mucho más y que sólo pueden ser conocidas en profundidad gracias a la penetración de la mirada del corazón.

Creemos que todo lo que hemos explicado en los capítulos anteriores muestra hasta qué punto la psicología de santo Tomás puede ser útil aún en detalles tan prácticos como el diagnóstico. Como dice Andereggen: «Un psicólogo que conociese en modo concreto y vital el modo de obrar de las personas a partir de la rica descripción de las virtudes y los vicios que realiza el Aquinate en esta parte de la *Secunda Secundae*, tendría un instrumento para la ayuda psicológica mucho más elaborado y eficaz que el de los métodos diagnósticos y terapéuticos contemporáneos. Y, a su vez, éstos -aún eventualmente conservando su apariencia exterior en cuanto se refiere a los tests, técnicas, relación profesional psicólogo-paciente etc., factor accidental, pero que suele

---

fundamentales, como explica santo Tomás también respecto del arte del abogado; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 71 a. 4 ad 1: «Non semper quae homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis: alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere. Sed quando eam misericordialiter impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quaerere debet. Et similiter advocatus, quando causae pauperum misericoditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam: non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.» *Ibidem*, ad 2: «Etsi scientia iuris sit quiddam spirituale, tamen usus eius fit opere corporali. Et ideo pro eius recompensatione licet pecuniam accipere: alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.»

[1634] Mientras que la misericordia del sabio es virtud en sentido propio, la del temeroso es sólo la pasión de la misericordia; cf. *Summa Theologiae* II-II q. 3. El Aquinate considera que, a pesar de la estrecha conexión de esta virtud con la caridad, se trata de una virtud moral (*ibidem*, ad 4).

[1635] *Summa Theologiae* II-II q. 30 a. 2 in c.

preocupar sobremanera a los psicólogos y estudiantes de psicología cristianos- se podrían regenerar de una manera digna del hombre y del cristiano, y que sobre todo no introdujese conciente o inconscientemente profundas distorsiones bajo su apariencia neutra, y *especialmente a causa de ella*.»[1636]

Simplificando un poco las cosas, quien consulta a un psicólogo, en general lo hace por alguno de los siguientes motivos: o para saber su opinión como perito para el discernimiento en algún campo determinado (forense, laboral, educativo, etc.).; o para conocerse más profundamente y mejorar su personalidad; o, más frecuentemente; porque sufre un malestar al que le atribuye una causa «psíquica». En este tercer caso, la persona que se acerca pidiendo ayuda puede encontrarse, sintetizando lo que ya dijimos, en alguno de los siguientes estados:

1) La persona puede padecer una enfermedad en sentido estricto, con síntomas psico-sociales negativos, caso en el cual se suele derivar a la persona al médico especialista, una vez establecido el diagnóstico.

2) La persona puede tener el vicio «patológico» que santo Tomás llama *aegritudo animalis*, y que tradujimos como enfermedad psíquica. Respecto de estas disposiciones contranaturales de la afectividad -y consiguientemente del conocimiento-, el individuo puede tener actitudes distintas: a) aceptarlas (caso en el cual se constituyen casi en verdaderos «hábitos» viciosos, y no suelen ser entonces el motivo principal de consulta); b) reconocerlas como desviadas pero ser vencidos por ellas, constituyendo una forma análoga de incontinencia; c) o reconocerlas y resistirlas con la firmeza de su voluntad (aunque padeciéndolas en su parte sensitiva); Entre estas tendencias antinaturales se encuentran todas las formas de psicopatía sexual, y otras formas de pasionalidad patológica (psicopática o neurótica) como la crueldad sádica, formas de temor irracional y desproporcionado, una conducta antinatural respecto del alimento, la bebida, etc., como ya explicamos.

3) La persona puede tener tendencias afectivas acordes con la naturaleza animal del hombre, pero contrarias a la recta razón. De nuevo en este caso se pueden dar tres actitudes de la persona, que determinan diferencias caracterológicas fundamentales: a) la persona puede consentirlas, entonces estamos de frente al hábito

---

[1636] I. ANDEREGGEN, «Santo Tomás de Aquino, psicólogo», 65.

vicioso que se basa en la «elección» (en este caso tampoco el motivo de consulta será el vicio, salvo que le procure algún perjuicio secundario psíquico, físico o social); b) el individuo se da cuenta del carácter no racional de esas tendencias, y las reprueba cuando no se hace presente la pasión, pero es inmaduro afectivamente y, bajo la presión de la pasión, cede: se trata evidentemente de la incontinencia; c) o la persona es continente: reconoce en sí un desorden afectivo, pero tiene la fuerza para resistirlo con su voluntad. Estos últimos a veces se sienten mal porque perciben su dualidad interior, y porque ésta produce toda una serie de síntomas consiguientes al autodominio.

Sin embargo, en sí misma la continencia es menos grave que la incontinencia; ésta a su vez lo es menos que la malicia o intemperancia. Siguiendo a Aristóteles, el Angélico compara la intemperancia a las enfermedades continuas y la incontinencia a las discontinuas:

> Dice [Aristóteles] que la malicia, es decir la intemperancia, se asimila a las enfermedades que permanecen en el hombre en modo continuo, como la hidropesía y la tisis. En cambio, la incontinencia se asimila a las enfermedades que no atacan al hombre en modo continuo, como la *epilepsia*. Y así, la intemperancia es también una malicia continua, pues tiene un hábito permanente por el que se eligen las cosas malas. Pero la incontinencia no es continua, porque el incontinente es movido a pecar sólo por la pasión, que pasa pronto. De este modo, la incontinencia es como una malicia discontinua. Pero un mal continuo es peor que uno discontinuo. Por lo tanto, la intemperancia es peor que la incontinencia.[1637]

4) Finalmente, tenemos el caso de las personas virtuosas, que no padecen un desorden en su parte sensitiva, que está ordenada a la razón, pero que por motivos diversos consideran que tienen que consultar un psicólogo. No es extraño que en estos casos se trate de personas que siguen un camino espiritual serio y que se encuentran en uno de esos períodos de crisis y purificación que san Juan de la Cruz ha llamado «noche oscura», y que no han sido comprendidos por quienes los guían espiritualmente.[1638]

[1637] *In VII Ethicorum*, l. VIII, n. 1424.

[1638] Ver la Nota en el Capítulo anterior. El DSM IV pone en la sección «Otros problemas que pueden ser objeto de atención clínica» -problemas que se codifican en el Eje 1 del manual- un «Problema religioso o espiritual», y lo define así: «Esta categoría puede usarse cuando el objeto de atención clínica es un problema religioso o espiritual. Los ejemplos incluyen el malestar que implica la pérdida o el cuestionamiento de la fe, los problemas asociados con la conversión a una nueva fe, o el cuestionamiento de los valores espirituales que pueden o no estar necesariamente

Cualquiera de estas tres situaciones puede ir acompañada por otros desórdenes derivados (psíquicos, familiares, sociales, corporales), que producen malestar y que suelen ser el motivo primario de consulta del psicólogo, o incluso del psiquiatra.

Como el fin de la psicoterapia es reconducir a la persona a la normalidad, he aquí un esquema que sintetiza los distintos sentidos en que se puede hablar de un hombre normal o anormal, lo que nos da una buena síntesis de lo que hemos dicho, en orden al «diagnóstico»:

Normalidad	Anormalidad
Normalidad en sentido pleno: 1) Virtud heroica y divina; 2) Virtud humana;*	Anormalidad «humana»: - Estado de vicio (fin ficticio): implica en general una oposición sea a 1) que a 2);
Normalidad parcial: 3) Continencia (por cuanto implica la firmeza de la voluntad en el fin verdadero);	- Incontinencia; - Continencia (en cuanto implica desorden afectivo);
4) Tendencias según la naturaleza, aunque no según la recta razón. En este sentido impropio pueden ser normales personas incontinentes y con vicios humanos.	Anormalidad «patológica»: - Disposiciones afectivas *contra natura*. Se pueden tener en 3 modos: a) vicio; b) incontinencia; c) continencia.

* 1) No puede ser sin 2), pero 2) puede ser sin 1), aunque no en plenitud sin la gracia sanante.

En última instancia se trata de llegar a la normalidad en sentido pleno, que supone la sanación de la naturaleza y el estado de virtud perfecta, en todos sus niveles.[1639] Evidentemente, a estos diversísimos casos, que se podrían todavía dividir

---

relacionados con una iglesia organizada o con una institución religiosa»; (DSM IV, 309).

[1639] Cf. F. J. Moncher, «A Psychotherapy of Virtue. Reflexions on St. Thomas" Theology of Moral Virtue», en *Journal of Psychology and Christianity*, 20 (2001) 332-341. Nosotros citamos aquí según la paginación del artículo como aparece en el sitio Internet del *Institute for the Psychological Sciences*, Arlington, Virginia (www.ipsciences.edu); p. 6: «In the psychotherapeutic process, the most reasonable focus is on that wich makes us most human: practical reason and the related ability to make choices, which either strengthen, or weaken, our self-mastery and moral virtue.

en subespecies, debe seguir una actitud y una «estrategia» terapéutica distinta por parte del psicólogo «tomista», siempre cuidándose de no encerrar la realidad de la persona en un esquema que ahogue la prudencia y la influencia sobrenatural de la gracia.

C. Terapia

En base a los criterios diagnósticos que hemos señalado, ahora veremos algunas líneas generales de «terapia» presentadas por santo Tomás. Nos detendremos inicialmente en la incontinencia y vicio «humanos», de los que el Aquinate se ocupa más explícitamente. Por analogía, se puede concluir el modo a seguir con los trastornos contra la naturaleza causados por la mala costumbre.

Ya hemos dicho que la intemperancia es peor que la incontinencia, porque es un mal continuo y porque se ha corrompido el juicio del fin. Por lo tanto, mientras que el incontinente es conciente del mal que lo aqueja, el intemperante no lo es.

> La malicia está oculta para aquel en quien reside, porque se engaña, de modo tal que estima como bueno lo que hace. Pero la incontinencia no está oculta para quien la posee, pues sabe por la razón que es malo aquello a que es conducido por la pasión. Un mal oculto es más peligroso que un mal que no está oculto. Por lo tanto, la intemperancia es peor que la incontinencia.[1640]

De esto se sigue, desde el punto de vista práctico que, mientras que al incontinente hay que ayudarlo a estabilizarse en el bien que conoce como tal, a tener firmeza en la voluntad y a formar las auténticas virtudes, con el vicioso es menester un trabajo previo de esclarecimiento sobre la propia situación, que puede ser muy complejo y largo, porque sus disposiciones afectivas desviadas lo inclinan a juzgar erradamente sobre las conductas.

Pero el trabajo sobre las facultades cognoscitivas del sujeto es insuficiente. Hemos explicado anteriormente, al tratar de la virtud de la prudencia, y también de los desórdenes cognitivos opuestos a ella, que el juicio sobre el fin y sobre los medios que a

---

From this article's perspective, the goals of therapy can generally be described as (1) management of emotional life, (2) so one can better live in community, leading towards (3) the building of virtue. The ultimate goal is the abilility to live the morally good life, which is to say, a happy, fulfilling life.» Sabemos también de la tesis de Doctorado de C. S. Titus, *Resilence and Christian Virtues: What Psychosocial Offer for a Study of Thomas Aquinas' Virtue Theory*, a la que no hemos tenido acceso.

[1640] *In VII Ethicorum*, l. VIII, n. 1425.

él conducen está íntimamente conectado con las propias inclinaciones habituales. Por eso, el *Doctor Humanitatis* sostiene la insuficiencia de una mera instrucción para corregir estos desórdenes; *el fin*, que es el motivo de las acciones, *no se puede enseñar*.

> La virtud y la malicia se refieren al principio de las acciones, que la malicia corrompe y la virtud conserva. Pero el principio de las acciones es el fin, para obtener el cual uno actúa, lo que se encuentra en las acciones como las «suposiciones», es decir los primeros principios, en las demostraciones matemáticas. Pues como en las matemáticas los principios no se enseñan por la razón, así tampoco en las acciones el fin se enseña por la razón. Sino que el hombre por el hábito de la virtud, tanto natural como adquirido por la costumbre, alcanza una estimación recta sobre el principio de las acciones.[1641]

El hombre juzga en modo correcto sobre el fin gracias a la virtud -de aquí la importancia de una recta disposición de las inclinaciones desde la infancia-. No se puede ser prudente si se tiene una apreciación equivocada sobre los fines de las acciones. Esta apreciación equivocada no es un simple error teórico, sino que depende del desorden en el apetito, sobre todo en la voluntad. Es necesario cambiar el querer, arrepentirse y modificar la dirección general de la propia vida. Esto, dice santo Tomás, es muy difícil para el que tiene formado el vicio, que es como una segunda naturaleza, y por eso Aristóteles lo considera incurable.

> Es evidente que quien yerra sobre los principios no puede apartarse del error con facilidad, porque no tiene la razón que enseñe los principios. Y por eso no es cambiante o de fácil arrepentimiento, a no ser que se elimine el hábito que causa el error por un prolongado habituamiento contrario.[1642]

Es, por lo tanto, inútil analizar los propios «complejos» patológicos, en lenguaje de la psicología profunda, o desmantelar los sistemas de «creencias irracionales» (A. Ellis) o una «reestructuración cognitiva», o cualquier otro procedimiento que no comprometa íntimamente el cambio, no sólo afectivo, sino más específicamente volitivo, pues la voluntad es el motor de toda la vida afectiva *humana*, en cuanto tal.[1643]

[1641] *In* VII *Ethicorum*, l. VIII, n. 1431.

[1642] *In* VII *Ethicorum*, l. VIII, n.1432.

[1643] Cf. Z. SELIGMANN, «Principios de psicología para la educación», en *Sapientia*, 55 (2000) 627: «Siendo la voluntad la facultad más dañada por el pecado, es lógico según lo que venimos diciendo, que sea el tema en el que más yerran las psicologías actuales. Las "motivaciones" de las conductas humanas de las que se habla comúnmente, no siempre reflejan el verdadero dinamismo que las origina y las dirige a su fin. / Hoy en día presenciamos una sobrevaloración

Esto vale para todo desorden apetitivo, pues aún los desórdenes involuntarios de la sensualidad pueden ser gobernados desde la razón universal y la voluntad, como vimos. Pero sobre todo para los vicios, que dependen de la mala elección habitual, la *malitia*.

> Se llama intemperado al que persigue a propósito los excesos, pero queriéndolos como excesos es decir deseándolos en exceso, o también buscándolos por elección por sí mismos, y no por otra cosa, pues los toma como fin. Y como el hombre se apega en modo inmutable a lo que busca a propósito por sí, es necesario que el intemperado no se arrepienta de los placeres que busca, y por eso no se puede curar de su vicio, del que nadie se cura sino por la displicencia, porque la virtud y el vicio dependen de la voluntad.[1644]

El cambio de actitud es fundamental para el Aquinate, , y sin él es inútil todo esfuerzo por cambiar la conducta y el modo de pensar vicioso o patológico.[1645]

---

del conocimiento (vivimos la cultura de la información, del saber técnico y científico) en detrimento de la voluntad. Esto encuentra su explicación, según el análisis de santo Tomás, en que, si la comparación recae en el objeto, cuando éste es inferior al alma, el intelecto es una potencia más noble. Pero si la voluntad se asienta en el último fin, es más noble amar a Dios que conocerlo y a las cosas creadas más vale conocerlas que amarlas. / Esto indica que la cultura actual no tiene en cuenta el dinamismo más importante de la vida psíquica que es el de la caridad que hace que el hombre se despliegue plenamente dirigiéndose a su propio fin que es la felicidad. [...] La voluntad en cuanto sigue el bien universal, mueve como agente las otras potencias del alma a sus actos. Debido a esto puede decirse que unifica las conductas dándoles un sentido determinado. Éste es el verdadero "sentido de la vida". La personalidad dispersa, escindida, desintegrada, es claramente significativa de algún tipo de patología. Toda la persona se ordena y unifica por la caridad que nos pone en conexión con el único fin.»

[1644] *In VII Ethicorum*, l. VII, n. 1409.

[1645] C. FABRO, «Presentazione» a I. A. CARUSO, *Psicanalisi e sintesi dell'esistenza*, X-XI: «Es así que la neurosis se presenta como la herejía, la mentira de la vida, pero de manera de sustraerse, una vez caída en el inconsciente, a la mirada del mismo sujeto responsable: es de aquí que se debe partir para hacer el diagnóstico de la neurosis y proyectar la técnica de su curación, es decir hay que reconstruir la jerarquía de los valores y que la efectiva cadena causal sustituya a la que la soberbia o *hybris* del sujeto ha proyectado para cubrir la verdadera situación que él no ha querido aceptar y confesar. [...] Se trata, por lo tanto, de reconocer del modo más explícito el carácter o trasfondo metafísico y teológico de la neurosis [...]. Por lo tanto, es desde la restauración del eje ontológico y teológico de la existencia que se debe iniciar la cura de la neurosis para que el hombre pueda retornar a la plenitud de su vida integral, que se encuentra entre los dos polos extremos de *homo libidinosus* y *homo religiosus*.» Por eso «una simple fenomenología de la neurosis es inútil e incluso puede resultar dañina» (*ibidem*, XV).

Efectivamente, no bastan terapias sólo cognitivas, afectivas o conductuales. El cognitivismo tiende al racionalismo socrático y estoico, el psicoanálisis al irracionalismo demoníaco y el conductismo no llega al nivel propiamente anímico. Aunque este cambio no se lleva adelante sino eliminando «el hábito que causa el error por un prolongado habituamiento contrario»[1646], éste no es una mera terapia conductual, sino la verdadera formación de virtudes, que implica la intervención directiva de la *mens*. Por su parte, las terapias humanistas y existencialistas consideran al hombre absolutamente libre de elegir el sentido de su existencia, con lo cual cierran el camino al descubrimiento del fin verdadero de ésta que es tal más allá de la elección.

Podemos pensar en algunas reglas fundamentales para allanar el camino en esta superación de los vicios, a partir de lo que ya hemos dicho:

1) En primer lugar, hay que determinar, desde el punto de vista subjetivo, cuál es la inclinación negativa más importante, que motiva todas las demás como causa final; es lo que podríamos llamar el «vicio capital individual», que no necesariamente coincide con los vicios que son tales *in pluribus*. Como vimos esta estructura individual de preferencias no es determinable por la ciencia o arte, pero puede ser determinada en cada caso particular, gracias a la *intelligentia*.[1647] Este vicio capital puede estar escondido a veces incluso al sujeto mismo y, por lo mismo, generalmente no coincidirá con el motivo de consulta ni con los defectos que la persona cree tener, aunque éstos sean muchas veces consecuencias del vicio dominante.

2) Desde el punto de vista objetivo, hay que descubrir cuál es el fin (ficticio, en terminología de Adler) que persigue, que estructura su carácter y dirige sus conductas.

3) Una vez descubiertos, hay que hacerle comprender a la persona que ése es su problema, mostrándole los mecanismos por los que el vicio deforma y controla su pensamiento práctico. Como dijimos, no se trata sólo de hacerle ver cómo su «estructura cognitiva» determina su comportamiento «desadaptativo», sino, sobre todo, cómo su experiencia está deformada por sus inclinaciones irracionales (o eventualmente antinaturales y patológicas).

4) Como consecuencia, no basta una reestructuración de su pensamiento, ni un simple cambio conductual, sino que éstos deben estar fundados en una lucha conciente

---

[1646] *In VII Ethicorum*, l. VIII, n.1432.

[1647] *Summa Theologiae* I-II q. 84 a. 4 in c.

y voluntaria contra el propio vicio capital. Esto implica, como dijimos, una revolución y conversión interior que el psicólogo no puede garantizar ni producir. Y ni siquiera la persona librada a sí misma parece siempre capaz de lograrlo.

En efecto, este cambio de la mente, por las razones ya suficientemente explicadas, no es posible sin el sostén de la gracia. En el naturalismo está el vicio principal de las modernas formas de psicoterapia, aún las más racionales.[1648] Lo dice muy claramente el *Doctor Humanitatis* en el siguiente texto, en que no comenta Aristóteles, sino que presenta su propio pensamiento:

> Para la curación del incontinente no basta sólo el conocimiento, sino que se requiere el auxilio interior de la gracia que mitigue la concupiscencia, y se usa también el remedio exterior de la admonición y la corrección, a partir de las cuales alguien empieza a resistir las concupiscencias, por lo que éstas se debilitan, como antes se dijo. Y del mismo modo se puede sanar el intemperado, aunque su curación es más difícil, por dos razones. La primera de ellas, proviene de la razón, que está corrompida en su estimación del último fin, que es como el principio en las demostraciones. Así como con más dificultad es reconducido a la verdad quien yerra sobre el principio, de modo semejante en las acciones el que yerra sobre el fin. La segunda depende de la inclinación del apetito, que en el intemperado proviene del hábito, que se quita con dificultad, mientras que la inclinación del incontinente proviene de la pasión, que se puede rechazar con mayor facilidad.[1649]

La influencia exterior, entonces, debe conducir a reintroducir la persona en su *memoria*, en el centro espiritual de su personalidad, en el que recibe la luz espiritual,

---

[1648] Así, por ejemplo, leemos en A. ADLER, «Religión y salud mental» (1933), en *Superioridad e interés social*, Fondo de Cultura Económica, México 1968, 248: «Puesto que el fracaso en la vida se debe al error, también es comprensible que ocasionalmente (en casos raros) una persona pueda liberarse de su error si, a pesar de él, ha permanecido fuerte en el espíritu de la comunidad ideal. En la religión esto puede suceder, como Jahn señala, a partir del contacto del yo con Dios. En la Psicología Individual durante su suave bombardeo de preguntas, la persona equivocada experimenta la gracia, la redención y el perdón por medio de su conversión en una parte del todo.» Aquí se ve el «socratismo» del que ya hablamos. Por su integración de las ideas de su psicología del individuo en una cosmovisión cristiana, Adler critica al protestante Fritz Künkel y al católico Rudolf Allers, que por esta divergencia dejaron la escuela adleriana; *ibidem*, 249: «Künkel, como de costumbre en su pensamiento, sigue el camino inverso, y cree, al hacerlo así, que ha encontrado algo nuevo. Allers hace lo mismo, cuando no pretende integrar la "antropología psicológica" en el ministerio eclesiástico cristiano, lo cual sería tarea de la Psicología Individual con respecto a cualquier movimiento grande, aunque trata de hacerlo más adecuado al ministerio usando la terminología eclesiástica.»

[1649] *Summa Theologiae* II-II q. 156 a. 3 ad 2.

natural y sobrenatural, que son el principio efectivo de todo cambio. Si el hombre que ayuda desde afuera a esta reflexión sobre sí puede ser llamado pedagogo, es sobre todo el Maestro interior[1650], el verdadero médico del alma el que puede producir la única transformación efectiva, que es la que procede desde las instancias más hondas del propio ser.[1651]

El *experimentum* morboso de la memoria sensitiva, sólo se puede transformar a partir de la experiencia profunda que proviene de la memoria espiritual; esto implica el cambio afectivo respecto del fin, por la caridad. El problema es el clásico del «arquero»: dar en el centro.[1652] La persona que está desequilibrada en su vida afectiva tiene un problema fundamental, y es el de que persigue fines falsos, que se encuentra alejada de su «centro más profundo».[1653] Desde un punto de vista tomista, entonces,

---

[1650] Sobre el tema agustiniano de Dios como maestro interior cf. *De veritate*, q. 11, a. 1.

[1651] Un hombre, en cuanto tal, sólo puede instruir, exhortar, etc. desde el exterior, por lo cual sólo a través de sus palabras, que expresan conceptos, puede llegar a influir sobre la afectividad y voluntad de otro hombre. Únicamente Dios puede transformar el corazón del hombre desde adentro, influyendo directamente en su voluntad; cf. *De veritate*, q. 11 a. 1 ad. 16: «Culpa est in affectu in quem solus Deus imprimere potest, sicut infra patebit in sequenti articulo; ignorantia autem in intellectu est in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibilis in intellectum possibilem quo mediante ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est.»

[1652] Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, l. I, c. 2, 1094 a 18-24: «Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra -sería tanto como remontar al infinito, y nuestro anhelo sería vano y miserable-, es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano. Con respecto a nuestra vida, el conocimiento de este bien es cosa de gran momento, y teniéndolo presente, como los arqueros el blanco, acertaremos mejor donde conviene.»

[1653] San Juan de la Cruz utiliza está expresión con gran precisión escolástica para referirse al fin último, tomando el símbolo del «lugar natural» de Aristóteles. Así como, según el Estagirita, cada cosa tiende con apetito natural a un lugar natural, así también el espíritu humano tiene una tendencia radical hacia Dios, que es su más profundo centro, es decir, lo último a lo que puede llegar (*ultimum potentiae*, diría santo Tomás), aunque no por su propia virtud, sino por la gracia. Cf. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, Canción I: «En las cosas, aquello que llamamos su centro más profundo, que es a lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuerza de su operación y movimiento, y no puede pasar de allí; así como el fuego y la piedra, que tienen virtud y movimiento natural para llegar al centro de su esfera, y no pueden pasar de allí, ni dejan de llegar ni estar allí, si no es por algún impedimento contrario o violento. Según esto, diremos que

parecería que la tarea principal consistiría en, por todos los caminos posibles, abrir a la persona al influjo de la luz espiritual, encerrada o reprimida por sus desórdenes afectivos, sobre todo por los habituales, que conforman el carácter y que se dirigen a un fin ficticio. Por lo tanto, hay que colocar a la persona en un clima de tranquilidad para que pueda estar realmente presente a sí misma y dejarse esclarecer interiormente sobre la propia situación y los pasos a dar. Así, si por un lado hay que desarmar la filosofía de vida falsa que la persona se ha construido y que guía su comportamiento, y alentarla y sostenerla afectivamente, sobre todo hay que buscar el cambio de la voluntad, que es el principio rector, que puede sostener e impulsar todos los difíciles cambios posteriores. Si esto no se da, el camino es escabroso, y la terapia interminable.

Tres parecen ser las fuerzas interiores fundamentales que pueden provocar la transformación radical del carácter, bajo el impulso de la gracia: 1) La humildad, para reconocer que se ha conducido la vida en un modo errado, y para descubrirse a sí mismo así como uno es, sin máscaras. R. Allers habla incluso, como santo Tomás, de una *conversión*[1654]; 2) de este modo, se hace posible dirigir la vista hacia la luz de la

---

la piedra cuando en alguna manera está dentro de la tierra, aunque no sea en lo más profundo de ella, está en su centro de alguna manera, porque está dentro de la esfera de su centro y actividad y movimiento; pero no diremos que está en el más profundo de ella, que es el medio de la tierra, y así siempre le queda virtud y fuerza e inclinación para bajar y llegar a este más último y profundo centro, si se le quita el impedimento de delante, y cuando llegare y no tuviere de suyo más virtud e inclinación para más movimiento, diremos que está en el más profundo centro suyo. / El centro del alma es Dios, al cual cuando el hombre hubiere llegado según la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda y ame y goce a Dios; y cuando no ha llegado a tanto como esto, cual acaece en esta vida mortal, en que no puede llegar el alma a Dios según todas sus fuerzas, aunque esté en su centro, que es Dios, por gracia y por la comunicación suya que con ella tiene, por cuanto todavía tiene movimiento y fuerza para más y no está satisfecha, aunque esté en el centro, no empero en el más profundo, pues puede ir al más profundo en Dios.»

[1654] Cf. R. ALLERS, «El amor y el instinto. Estudio psicológico», 338: «Para permanecer firme ante los conflictos, las dificultades, las tentaciones, es necesario ser simple. Para curar una neurosis no es necesario un análisis que descienda hasta las profundidades del inconsciente para sacar no sé qué reminiscencias, ni una interpretación que vea las modificaciones o las máscaras del instinto en nuestros pensamientos, en nuestros sueños y actos. Para curar una neurosis es necasaria una verdadera *metánoia*, una revolución interior que sustituya al orgullo por la

verdad, que brilla en el ápice de nuestra mente y nos muestra el camino del cambio; 3) El amor del bien, acompañado de la esperanza de alcanzarlo.[1655]

Evidentemente, lo dicho no quita que se pueda pensar después en modos diferenciados de ayudar a las personas según sus situaciones y problemas particulares. Un tema importante para profundizar, y que santo Tomás no lleva adelante, es el del tratamiento *específico* para los trastornos *contra natura* propios de la *aegritudo animalis*, y que presenta un especial desafío por su extensión y dificultades, además de porque es lo que generalmente se considera como más propio de la psicoterapia. Aunque lo que hemos dicho en general sobre la incontinencia y la intemperancia se aplica por analogía a estos trastornos, es claro que presentan características que exigen un desarrollo específico, e incluso cada uno de ellos es muy distinto del otro. En cuanto a la dificultad, es más fácil el tratamiento de los desórdenes *aegritudinales* que provienen de la costumbre que no de aquellos que tienen su causa en problemas constitucionales, como es más fácil cambiar al que es intemperante por costumbre que no al que es inclinado a ella por su complexión corporal.

> Dice [Aristóteles] que los que son incontinentes por costumbre son más curables que los que son incontinentes por naturaleza, es decir, por una constitución corporal que inclina a ello. Porque es más fácil cambiar la costumbre que la naturaleza. Porque la causa de una cosa es más fuerte. Pero la costumbre es difícil de cambiar justamente porque se asemeja a la naturaleza [...].[1656]

Por otro lado, ya vimos cómo, tanto para Aristóteles como para santo Tomás, el que siente deleites contra natura -bestiales o patológicos- puede, sin embargo, llegar a ser continente -por semejanza- de estas tendencias:

> Y dice [Aristóteles] que a veces sucede que un hombre tenga alguna de las mencionadas pasiones antinaturales y no sea dominado por ellas, lo que es semejante a la continencia. Como si el tirano Fálaris tuviera un niño y sintiera el deseo de comerlo o de usarlo para un placer venéreo deforme,

---

humildad, el egocentrismo por el abandono.»

[1655] *Ibidem*, 338-339: «Estas dos fuerzas, la verdad y el amor, son las únicas para ser invencibles. Para liberarse de las cadenas que nos atan a los valores inferiores, para poder resistir a las tentaciones que desde afuera o desde dentro surgen tan frecuentemente, para permanecer firmes a través de los inevitables conflictos de la existencia, no hay que fiarse del estoicismo que no es en el fondo más que una forma refinada del orgullo, ni librarse a la búsqueda de causas inconscientes perdidas en la lejana nebulosa de un pasado problemático.»

[1656] *In VII Ethicorum*, l. VII, n. 1467.

y sin embargo no lo hiciera. Pero a veces se da que un hombre no sólo tenga este tipo de deseos, sino que también sea dominado por ellos. Y esto es semejante a la incontinencia.[1657]

La tarea es pues conducir a estas personas al menos a la continencia de sus inclinaciones contra la naturaleza. Pero lo mejor sería que llegaran a superarlas al punto de que sus inclinaciones mismas sean *humanas*, e incluso que alcanzaran la virtud. Un tema a discutir es si esto se puede lograr, cosa que es evidente en alguno de estos trastornos, pero no en otros (como la crueldad patológica).[1658]

Simplificando un poco las cosas, podemos sintetizar en el siguiente cuadro la estrategia general a seguir en cada uno de los casos, si no se lo toma como un esquema rígido:

Tipo de tendencias	Estado de las tendencias	Tratamiento
Normales	a) Vicio b)Incontinencia c) Continencia	a) Poner de manifiesto el desorden y sus mecanismos, promoviendo el cambio volitivo; b) Conducirlo a la continencia y a la virtud; c) Ayudarlo a llegar al estado de virtud;

[1657] *In VII Ethicorum*, l. V, n. 1382.

[1658] Otro tema muy discutido es el del «vicio sodomítico». Un importante estudioso contemporáneo que ya mencionamos, el psicólogo holandés Gerard Van den Aardweg (como también J. Nicolosi, R. Cohen, y muchos otros), considera, luego de más de veinte años de experiencia en la psicoterapia de los homosexuales (más de 225 hombres y 35 mujeres) y de serios estudios, que la homosexualidad no tiene una causa orgánica determinada -a lo sumo podría existir una predisposición a este trastorno- sino psíquica. Fundamentalmente la homosexualidad -o la tendencia homosexual- sería una afección neurótica. Sus rasgos fundamentales serían el complejo de inferioridad -como lo señalara antes Alfred Adler-, la autocompasión y el egocentrismo. La etapa fundamental de la formación del «complejo homofílico» sería la pubertad. Contrariamente a la tendencia general, Aardweg considera que la homosexualidad es «curable», con y hasta sin una psicoterapia sistemática (por ejemplo por una profunda conversión), de modo tal no sólo de lograr la continencia, sino hasta el punto de eliminar incluso la tendencia «homofílica» y desarrollar la virtud de la castidad. Cf. G. Van den Aardweg, *Homosexualidad y esperanza*, EUNSA, Pamplona 1997; según este autor, «The ideal for the future treatment of homosexuality for Christians will be an interplay between psychological and spiritual elements and procedures. Such an approach, Christian and psychological, is, on the whole, the best guarantee for change.» (G. J. M. Van den Aardweg, *The Battle for Normality*, 130).

Patológicas	a) Vicio b) Incontinencia c) Continencia	a) Ayudarlo a tomar conciencia del desorden y llevarlo hasta donde se pueda; b) Reconducirlo al menos a la continencia; c) Llevarlo a la virtud, lo que implica una rectificación radical de la afectividad sensible espontánea y, por lo tanto, de las tendencias *contra natura*.

Lo fundamental en todo esto es no olvidar que detrás del desorden o del malestar se encuentra una persona, llamada a realizarse plenamente como imagen de Dios, cosa que no se puede hacer sólo sabiéndolo teóricamente, sino «padeciéndolo», es decir, gracias al propio desarrollo pleno como persona. La centralidad de la prudencia es contraria a la elaboración de un *arte* psicoterapéutico en sentido estricto, con reglas totalmente fijas, como veremos luego. A esto se suma que el fin del hombre es sobrenatural, por lo cual la prudencia misma debe estar abierta a influencias superiores a la sola razón. Dice I. Andereggen:

> Por supuesto, la prudencia y el don de consejo sobrenaturales que caracterizan al psicólogo realmente católico impiden el establecimiento de reglas fijas para el diálogo personal y el «tratamiento». El verdadero tratamiento es siempre un diálogo en el Espíritu, por más borrosa que se encuentre la imagen de Dios en el «paciente», por más extraño que resulte en la primera etapa del camino ese diálogo, por más que sea lamentable y dolorosamente rechazado.[1659]

D. El encuentro con el hombre pleno

Uno de los aspectos fundamentales del psicoterapeuta, entonces, es no sólo el de ser un pedagogo, sino el de entrar en comunidad personal con la persona a la que ayuda, para darle la propia plenitud como apoyo, y atraerlo a la plenitud por el amor. Dice Allers:

> Ahora bien, la misión del guía no es tan sólo la de alguien que explica y da advertencias; en la relación del guía con el guiado se plantea, por primera vez a menudo, una comunidad real, una unión de hombre a hombre, que no descansa en una comunidad de intereses ni lazos de familia, ni en una convivencia casual o una vinculación erótica, sino en los estratos más hondos de la

---

[1659] I. ANDEREGGEN, «La problemática de una psicología intrínsecamente católica», en I. ANDEREGGEN- Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, 21.

> persona, incluso en el núcleo esencial, o, por lo menos, al rozar a éste de cerca, abre paso a las fuerzas morales primeras de la naturaleza humana y permite reconocer los antagonismos que en ésta inciden.[1660]

Es decir, la persona que está dispuesta se puede liberar de los defectos que limitan su desarrollo humano sólo si encuentra alguien que lo ame con amor de benevolencia, que lo ame por lo que verdaderamente es y por sí mismo, y no en modo egoísta, con amor de concupiscencia. El encuentro con hombres plenos es fundamental, tanto para el descubrimiento de nuestros defectos, como para el desarrollo de nuestra persona. Como hemos ya dicho, por más perfectamente que se pudiera conocer teóricamente en qué consiste la naturaleza humana desarrollada, cuáles las virtudes principales, y sus deformaciones, etc., si no lo vemos concretado en personas singulares es muy difícil que encontremos el camino para ir adelante. De allí la importancia primero que nada de los padres, y después de los maestros de todo tipo, entre los que debería contarse el psicoterapeuta, como también de las buenas amistades en general. Además de la guía y del apoyo, el psicoterapeuta debería sobre todo ser un ejemplo personalmente para la otra persona; por otro lado, como hemos dicho, no se puede ser buen consejero si no se es prudente, lo cual es imposible sin la presencia de las otras virtudes.[1661]

Este amor de benevolencia puede terminar en una verdadera amistad, la cual es algo excelente para sacar de la persona las verdaderas riquezas de las que es capaz. Esta afirmación muchas veces parece ser rechazada o vista con sospecha por los psicólogos contemporáneos. Esto se debe, por un lado, a una idea excesivamente unívoca de la amistad, cuyos distintos sentidos hemos ya explicitado. Por otro lado, en el fondo está

[1660] R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, Labor, Barcelona 1950, 328.

[1661] Cf. Z. SELIGMANN, «Psicoterapia: un camino de conformidad», en I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, 29: «Toda psicoterapia debe plantearse como un camino de crecimiento, y esto no excluye al psicólogo que -enfrentado al dolor humano- debe ser capaz de promover un desarrollo pleno, favoreciendo la disponibilidad a la Voluntad Divina. Esta fundamental actitud de apertura a la realidad del hombre, debe madurar en primer lugar, en el profesional que guiará al enfermo hacia un orden objetivo. [...] Esto nos enfrenta al problema más actual de la psicoterapia: la "conversión" del psicoterapeuta. / Considero que no podemos hablar de "efectividad" de tal o cual técnica terapéutica, si no nos preguntamos primero por la salud psíquica de tal psicoterapeuta, sea psiquiatra o psicólogo, que la aplica. En última instancia no son las técnicas las que curan, sino las personas.»

la concepción ambivalente de la naturaleza humana, que considera imposible el establecimiento de la «amistad virtuosa». La excesiva unión afectiva con el «paciente» sería un peligro, porque nos impediría la objetividad al despertar nuestros propios complejos inconscientes. En realidad, desde una perspectiva tomista, como hemos visto, no es posible conocer al otro en profundidad sino por connaturalidad, por un conocimiento «simpático», que nos da una penetración más honda y objetiva de lo que le sucede. Para esto, ciertamente, se requiere en el «terapeuta», un alto desarrollo personal y profundos conocimientos teóricos y prácticos. Y esto es algo que se da raramente.

Encontrar personas humanas plenas es, sin embargo, un medio para el encuentro con la fuente de toda salud y normalidad. Siendo que la reforma del propio modo de ser no es posible sin el encuentro con hombres plenos, y que Cristo es el hombre pleno por excelencia[1662], el auténtico cambio profundo pasa en el fondo por el encuentro personal con Cristo, al cual las otras relaciones interpersonales se ordenan, o se deberían ordenar. Cristo es el hombre perfecto y, como vimos, dado que «lo que es primero en un género es causa y medida de lo que se contiene en ese género», por lo cual el virtuoso es medida de todas las cosas, Jesucristo es la principal medida del hombre en cuanto tal.[1663] Además como hombre nuevo, nuevo Adán, es el principio de nuestra regeneración, porque es también la Persona plena por antonomasia: una Persona divina, Dios mismo. Nuestra mente, imagen de Dios, sólo sana radicalmente gracias a la unión con la Imagen perfecta del Padre, ejemplar de nuestra mente misma, el Verbo de Dios.[1664]

[1662] Cf. R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 328: «No sólo ha dicho el Señor: "Id y enseñad a todos los pueblos", mas también: "Aprended de Mí que soy manso y humilde de corazón". Y la "imitación de Cristo" ha constituido en todos los tiempos la idea fundamental del ascetismo. Muchos pasajes de la Sagrada Escritura podrían aducirse, en donde se nos muestra al Salvador como el guía que conduce paso a paso a sus discípulos, apóstoles y seguidores.»

[1663] *In IX Ethicorum*, l. IV, n. 1803.

[1664] Ésta es la verdad que expresa en modo bastante confuso (debido a su teología modernista y a su filosofía existencialista, unidas al influjo junguiano) el «arquetipo Cristo», centro de la psicoterapia según Igor Caruso; cf. C. FABRO, «Presentazione» a I. A. CARUSO, *Psicanalisi e sintesi dell'esistenza*, XIX: «Es claro entonces, concluye CARUSO, que la neurosis busca un redentor, es decir el perfecto sanador que no puede ser el analista o cualquier hombre, sino que es sólo Cristo: "el arquetipo Cristo" es el factor central de cualquier psicoterapia y los intentos de la psicología

En Cristo nuestro yo auténtico se despliega, *también en sus aspectos naturales*, y adquiere una nueva dimensión, sobrenatural y divina.[1665] En el encuentro con Cristo, nos despojamos poco a poco de nuestro falso yo, de nuestros complejos y hábitos patológicos, pues «en el alma de Cristo no hubo ninguna enfermedad, pues la enfermedad del alma sigue al pecado, como se ve por aquel salmo que dice: *Sana mi alma, porque pequé contra ti.*»[1666]

---

naturalista de querer esquivar a Cristo Salvador son efecto de la neurosis también ellos, en cuanto son absolutizaciones de la inmanencia intrapsíquica que se resuelven, como diría KIERKEGAARD, en un incentivo de la enfermedad misma (p. 108-109). Así el arquetipo Cristo, llega a ser central en la interpretación y en la cura de la neurosis: el análisis que hace CARUSO, con los ejemplos que él relata, constituyen una dimensión nueva en la exploración de la psique y una confirmación bastante válida de su interpretación teológica de la neurosis.» *Ibidem*, XXI: «No sorprende, entonces que los problemas decisivos de la psicología -así como hace ya un siglo DONOSO CORTES decía para los de la política y lo mismo se puede decir para cualquier ciencia del espíritu- reconducen a la teología.»

[1665] Cf. Z. SELIGMANN, «Principios de psicología para la educación», en *Sapientia* 55 (2000) 624-625: «Cristo restaura al hombre como ser racional, en Él alcanza el hombre toda su perfección. Bien lejos de estos conceptos se encuentran muchas psicologías actuales y especialmente el psicoanálisis, donde se reviven los deseos y fantasías inconscientes, sumergiendo al hombre en lo irracional de lo inconsciente (lo demoníaco según Freud), con el fin de concientizar el rechazo a Dios.»; *ibidem*, 626: «Cristo muestra al hombre el lugar prominente que ocupa entre las demás creaturas y lo exhorta a comportarse de acuerdo a esta dignidad a fin de que no se envilezca y esclavice. Éste es un tema muy importante que debería retomar la psicología para solucionar una problemática frecuente hoy en día: el sentimiento de baja autoestima y sus consecuencias (drogadicción, maltrato, violencia familiar, etc.).»

[1666] *Summa Theologiae* III q. 15 a. 4 arg. 2. Según el psicólogo americano Paul Vitz, el psicoanálisis puede sólo detectar los complejos, como el complejo de Edipo, pero no sanarlos; cf. P. C. VITZ, «Christianity and Psychoanalysis, Part 1: Jesus as the Anti-Œdipus», en *Journal of Psychology and Theology*, 12 (1984) 7: «Given the nature and the power of the Œdipus complex, its failure to be fully resolved is extremely important, and no doubt this accounts for a good deal of Freud's lack of optimism about human nature. This unresolvable Œdipal complex constitutes what we call first impasse or basic dilemma of psychoanalysis. By this we mean a fundamental source of tension for wich the analytical sessions can provide no real cure: For the buried Œdipical tragedy there is, even in theory, no true escape.» Para este autor, sólo Cristo, «anti-Edipo», por su obediencia total al Padre da una respuesta a este complejo (*ib.*): «Very simply, we propose that Christ provides the answer to the Œdipical nightmare.» Cf. Z. SELIGMANN, «Principios de psicología para la educación», 626: «Es necesario educar y proponer las conductas que Cristo nos enseñó como las únicas que conducen a la salud mental y revalorizan al hombre. En las virtudes

Por ello, para reconducir a la persona a su verdadera plenitud es insuficiente la ayuda meramente humana y natural. Ya en todos los niveles de normalidad de los que hemos hablado sería lo óptimo un psicólogo virtuoso y sabio (pues la sabiduría configura con la persona del Verbo) y sería excelente que tuviera el carácter sacramental que da la confirmación. Pero además, se pone de manifiesto cómo es escasamente útil y en realidad contraproducente una psicoterapia que pretenda prescindir de, o reemplazar, la acción del sacerdote, no sólo como confesor, sino también como maestro en la fe, pues éste hace presente en modo especial la Persona de Cristo. Además, se muestra como algo no desdeñable el influjo de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía, que no sólo curan el fondo del alma sino que también transforman nuestra sensibilidad (externa e interna) y afectividad. Sin negar la legitimidad y utilidad de una psicoterapia que actúe principalmente en el nivel natural, como ya mostramos, una auténtica «psicología profunda cristiana» es aquella que ve en el centro de la transformación del hombre la triple acción jerárquica de la *purificación*, *iluminación* y *unión*, que tiene su principio divino en los misterios de la vida de Cristo. Ésta es la visión última en la que se debe insertar todo proyecto de pedagogía humana.[1667]

---

se asienta la rectitud de la vida humana. Para esto hay que tener en cuenta la gracia y "[…] siendo la gracia de Cristo perfectísima, es lógico que procedan de ella las virtudes para perfeccionar todas las potencias del alma y todos sus actos". En este sentido no sólo es modelo y ejemplo de vida, sino principalmente maestro interior. La gracia comunicada por Cristo ordena a obrar rectamente. La recta operación humana es la vida moral. Viendo a Cristo sabemos cómo se debe obrar normalmente; viendo a Cristo podemos saber cuál es el modelo de vida perfecta, porque Cristo es el centro de todo estudio que quiera hacerse sobre la salud mental.»; *ibidem*, 627: «Santo Tomás citando al Damasceno, dice que Cristo asumió "las pasiones naturales no deformativas", o sea, naturales porque son aquellas que acompañan a toda naturaleza humana (muerte, hambre y otros sufrimientos) y no deformativas porque no implican ningún defecto ni de ciencia ni de gracia, como serían la ignorancia, la inclinación al mal y la dificultad para hacer el bien. Es por esto que Allers puede decir con toda certeza que neurosis y santidad son términos excluyentes, y que es el santo en quien se halla totalmente ordenada la personalidad, por la acción de la gracia.»

[1667] Cf. I. Andereggen, «Cristo y su relación con la psicología» (artículo inédito): «Una psicología que quiera ser plenamente cristiana tiene, en el fondo, que estar configurada con los sacramentos, con la acción de los sacramentos. Un psicólogo que es verdaderamente cristiano es un eco de la acción de los sacramentos, es uno que prepara desde lejos la acción de los sacramentos, la acción del bautismo, la acción de la penitencia, la acción de la Eucaristía e,

incluso, la acción de la unción de los enfermos. Es uno que está ministerialmente, según el sacerdocio común de los fieles, si lo aplicamos a los psicólogos laicos, al servicio del efecto de los sacramentos; lo cual requiere una profunda humildad. En vez de sentirse el psicólogo un omnipotente que está en lugar de Dios, y que ayuda a la persona a ponerse en lugar de Dios, como en el psicoanálisis de Freud, el psicólogo verdaderamente cristiano tiene que ser uno que humildemente no se pone en el centro, sino que pone en el centro la acción de Cristo por medio de los sacramentos. La prudencia sobrenatural que viene de la acción del Espíritu Santo va a hacer el resto, que es imprevisible porque depende de las condiciones particulares de los hombres, que no se pueden sistematizar científicamente. Y depende también del grado de perfección de la disposición subjetiva de cada psicólogo.»

Pensamos que los capítulos precedentes han mostrado ya abundantemente la existencia de la psicología en santo Tomás, o al menos, de los problemas centrales que se suelen atribuir como temáticas de ésta. Tenemos ya, por ello, un sólido punto de partida para abocarnos a la difícil tarea de esclarecer epistemológicamente los distintos aspectos y niveles presentes, en modo más o menos distinto, en ella.

Para organizar correctamente nuestra exposición, podemos decir que notamos, al menos inicialmente, una primera división fundamental en los temas tratados, que distingue al menos dos grupos de «ciencias psicológicas»: 1) Un estudio teórico o especulativo sobre el alma (su naturaleza, sus potencias, etc.); 2) Una consideración práctica del comportamiento y personalidad humanos. En base a esta división inicial nos adentraremos en distinciones epistemológicas más precisas y complejas.

* * *

I. Presupuestos teóricos: La ciencia especulativa del alma

1. La ciencia del alma y sus partes

Comenzamos pues, con las disciplinas especulativas que se refieren de algún modo al alma. Ya hemos dicho, en el Capítulo 1, que el término «psicología» (o *Psychologia*) está ausente, no sólo de las obras de santo Tomás, y de los autores medievales en general, sino también de Aristóteles, y no hace su aparición sino en la modernidad, extendiéndose su uso sobre todo a partir del s. XVIII. Esto no quiere decir, sin embargo, que no existiera un tratamiento profundo y extenso sobre el alma, y en particular sobre el alma humana, en los autores clásicos, al menos de Platón en adelante. Para nuestro autor, el punto de referencia principal, en este tema como en casi todos los que se refieren a las ciencias naturales, es Aristóteles, particularmente su famoso *De anima*. Y es de aquí que partiremos.

Claramente, para santo Tomás, la ciencia del alma, al menos en su parte general, que se expone en el tratado *De anima* (estudia la naturaleza del alma y sus potencias principales), encuentra su objeto principalmente por introspección y reflexión. Leemos en el comentario al l. I *De anima*: «Esta ciencia del alma es cierta

(pues todos experimentan en sí mismos que tienen alma y que el alma vivifica) y trata de una realidad noble (pues el alma es la más noble de las creaturas inferiores).»[1668] Según el P. A. Gardeil, en la base de la posibilidad de la psicología está la *experiencia actual* de la propia alma y sus operaciones, fundada en el *conocimiento habitual* de sí mismo:

> Me han señalado que este conocimiento, particular, *in individuo*, del alma por sí misma, aún cuando se diera, no sería de ninguna importancia en psicología y que santo Tomás no lo utilizó. Es inexacto. Su importancia es ofrecer *el sujeto mismo* del que trata la psicología, como la sensación ofrece el *ens mobile*, sujeto de la física. Por eso en el primer capítulo del primer libro *De anima*, santo Tomás hace referencia a él para dar el sujeto de su estudio. *Haec autem scientia est certa: hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet animam habeat, et quod anima vivificet*. Es inútil disertar sobre un sujeto quimérico. Es necesario *un dato*. Ahora bien, este dato es aquí la experiencia psicológica quien lo encuentra y se lo deja después a la psicología científica.[1669]

Dice también san Alberto Magno:

> Aunque todo nuestro conocimiento comience por los sensibles, sin embargo, disperso sobre todo lo que se ofrece de algún modo a los sentidos, no siempre se detiene y termina en los sensibles, sino que se eleva con intensidad, llegando a realidades difíciles y lejanas a los sentidos, como la causa primera, y las inteligencias separadas, y ella misma, en cuanto advierte que ella se ocupa de los sensibles, razonando y entendiendo las esencias de las realidades sensibles; y por esto comienza a preguntarse sobre sí misma y a tener de sí una ciencia muy noble.[1670]

Por eso, aunque el punto de partida sea la experiencia de sí y de las propias operaciones, el alma se eleva a partir de ésta al conocimiento objetivo y universal de su naturaleza.

> La naturaleza del alma es conocida por nosotros por especies que abstraemos de los sentidos. Pues nuestra alma ocupa el último lugar en el género de lo intelectual, como la materia prima en el género de lo sensible, como se ve en el Comentador en el l. III *Sobre el alma*; pues como la materia prima está en potencia a todas las formas sensibles, así también nuestro intelecto posible lo está a todas las formas inteligibles, por lo que en el orden de lo inteligible es como pura potencia, como la materia en el orden de lo sensible. Por eso, como la materia no es sensible sino por la forma que le sobreviene, así el intelecto posible no es inteligible sino por la especie que le adviene. Por eso nuestra mente no puede entenderse a sí misma de modo que se capte inmediatamente, sino que llega al conocimiento de sí misma por el hecho de que aprehende otras cosas, como también la

---

[1668] *In I de anima*, l.I, n. 6; cf. *De veritate*, q. 10, a. 8, resp. c. 8.

[1669] A. GARDEIL, «La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après saint Thomas», 236 (nota 1).

[1670] ALBERTO MAGNO, *De anima*, lib. I, tract. I, c. 1.

> naturaleza de la materia prima se conoce por el hecho de recibir tales formas. Lo que es evidente por el modo en que investigaron los filósofos de la naturaleza: Porque por el hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, descubrieron que la especie por la que entendemos es inmaterial, porque en caso contrario estaría individuada y no conduciría a un conocimiento universal; y por el hecho de que la especie inteligible es inmaterial, entendieron que el intelecto es algo que no depende de la materia, y a partir de esto procedieron a conocer las otras propiedades del alma intelectiva.[1671]

Este conocimiento del alma supone la actividad abstractiva del entendimiento, pero ella misma no se conoce sólo por abstracción de los fantasmas, sino que a partir de la naturaleza del objeto, se conoce la de la especie, a partir de ésta la del intelecto y la del alma misma:

> El alma no se conoce por una especie sensible abstracta de los sensibles, como si esa especie fuera una semejanza del alma. Sino que, considerando la naturaleza de la especie que se abstrae de los sensibles, se encuentra la naturaleza del alma en la que este tipo de especie es recibido, como a partir de la forma se conoce la materia.[1672]

El conocimiento general de la esencia del alma es todavía, según santo Tomás, demasiado vago y casi descriptivo. Para un conocimiento más preciso y profundo es necesario pasar al estudio de las potencias y operaciones del alma.

> Concluyendo [Aristóteles] resume lo expuesto diciendo que hasta aquí se determinó sobre el alma, y se dió la descripción del alma descriptivamente como extrínsecamente, en modo superficial e incompleto. La determinación del alma se completará cuando se llegue hasta lo más íntimo, de modo que se determine la naturaleza de cada una de las partes del alma.[1673]

Es claro, pues, que en lo dicho hasta aquí se trataba sobre todo del conocimiento del alma humana. Y, como es sabido, santo Tomás, con Aristóteles, admite la existencia del alma no sólo en el hombre, sino también en las plantas y animales brutos. Sin embargo, esta parte que estudia el alma y sus potencias en general, trata *principalmente* del alma humana, que es la que realiza en plenitud la noción de alma, porque la posee según sus perfecciones más altas, no sólo de orden vegetativo o sensitivo, sino también racional.

> Se dice que el alma racional es toda el alma, porque en ella se reúnen todas las potencias del alma. Pero el alma sensible en los animales brutos, y la vegetal en las plantas, se llaman partes del alma,

---

[1671] *De veritate*, q. 10, a. 8 in c.

[1672] *De veritate*, q. 10, a. 8, ad 9.

[1673] *In II de anima*, l. II, n. 244.

> porque tienen algo de la potencia del alma, pero no todo. Por lo que en el libro sobre *Las plantas* se dice que no tienen alma, sino partes del alma.[1674]

Es claro así que el punto de referencia principal de la «psicología» es el hombre, y es desde el hombre (el único al que conocemos desde adentro), en el que el alma se realiza según todas sus potencialidades, que comprendemos la psique animal y la vida vegetal, y no al revés.

Este saber sobre el alma y sus potencias es de orden especulativo, como dijimos, y forma parte de la ciencia de la naturaleza. Dentro de ésta, la ciencia del alma es la parte más elevada, y sienta los principios de otras disciplinas que estudian los cuerpos vivientes.[1675] El Aquinate ordena del modo siguiente los libros de Aristóteles sobre los vivientes:

> Como los diversos géneros de las ciencias se distinguen según que las cosas son separables de la materia en modos diversos, así también en cada una de las ciencias, y sobre todo en la ciencia natural, las partes de la ciencia se distinguen según el modo diverso de separación o concreción. Y como los universales están más separados de la materia, por eso en la ciencia natural se procede de lo más universal a lo menos universal, como enseña el Filósofo en el l. I de la *Física*. Por eso, la ciencia natural comienza a tratar de lo que es más común a todas las realidades de la naturaleza, que son el *movimiento* y el *principio del movimiento*, y después procede según el modo de concreción o de aplicación de los principios comunes a ciertos entes móviles determinados, algunos de los cuales son los cuerpos vivientes. Respecto de ellos se procede de modo semejante,

---

[1674] *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, sol. I.

[1675] Cf. G. Movia, *Introduzione* a Aristotele, *L'anima*, Bompiani, Milano 2001, 8-9: «In quanto però la psicologia si occupa di una determinata forma (l'anima) in relazione ad una determinata materia (il corpo vivente), nell'ambito delle scienze teoretiche essa costituisce una sezione della fisica, che ha a tema le attività dei corpi capaci di movimento. La fisica, poi, coincide con quella che Aristotele chiama "filosofia seconda", perché, in quanto tale, non perviene alla conoscenza delle cause assolutamente prime e immateriali dei fenomeni. La conoscenza di esse è di pertinenza della "filosofia prima" o metafisica. La psicologia dunque, insieme con la fisica, almeno in prima istanza sarà una scienza subordinata alla metafisica. [...] Il *De anima* di Aristotele è pertanto una specie di prologo o proemio di carattere generale alle trattazioni specifiche degli esseri viventi: sia di quelli celesti, sia, e in modo particolare, di quelli terrestri: le piante e, in modo particolare gli animali. Precisiamo meglio: la psicologia, pervenendo alla conoscenza dell'anima, attinge la "causa prima" di tutti i fenomeni studiati nelle opere biologiche dello Stagirita: le *Ricerche sugli animali*, le *Parti degli animali*, la *Riproduzione degli animali*, il Moto *degli animali*, come pure in quei piccoli trattati di psicologia e fisiologia che vanno sotto il nome di *Parva naturalia*. Di tutti questi scritti il *De anima* rappresenta il centro e il fondamento teorico essenziale.»

distinguiendo en su tratamiento tres partes: *Primero*, se trata del alma en sí misma, como con cierta abstracción; *segundo*, se consideran las realidades del alma según cierta concreción o aplicación al cuerpo, pero en general; *tercero*, se aplican todos estos principios a las especies particulares de animales y de plantas, determinando lo que es propio de cada especie. La primera de estas consideraciones se encuentra en el libro *Sobre el alma*. La tercera, está contenida en los libros que escribió [el Filósofo] sobre *Los animales y las plantas*.[1676] La segunda, se contiene en los libros que escribió sobre algunas cosas que, o pertenecen en común a todos los animales, o a muchos géneros de ellos, o también a todos los vivientes, y sobre esto trata el presente estudio.[1677] Esta segunda consideración se distingue en tres partes: La *primera* contiene lo propio del ser vivo en cuanto vivo; esto se trata en el libro que escribió sobre *La muerte y la vida*, en el que también determina los temas de *La respiración y la expiración*, por las que en algunos seres vivientes se conserva la vida; y también sobre *La juventud y la vejez*, por las que se diversifican los estadios de la vida. Igualmente, en su libro de *Las causas de la vida larga o corta*, y en *La salud y la enfermedad*, que también corresponde a la disposición de la vida, y en el libro que se dice que escribió sobre *El alimento y lo alimentable*, cuyos dos libros nos son desconocidos. La *segunda* parte pertenece a lo *capaz de moverse*, de lo que se trata en dos libros: *La causa del movimiento de los animales* y *El progreso de los animales*, en el que se trata sobre las partes de los animales que sirven para moverse. La *tercera* parte pertenece a lo *sensitivo*. Sobre esto se puede considerar lo que pertenece al movimiento del sentido interior o exterior; y esta consideración de lo sensitivo se contiene en este libro que se llama *El sentido y lo sentido*[1678], es decir sobre lo sensitivo y lo sensible, bajo el que

---

[1676] Los principales libros de Aristóteles sobre los animales son: *De animalibus historia*, *De partibus animalium* y *De generatione animalium*.

[1677] *In de sensu et sensato*, l. I, n. 2.

[1678] Es digno de ser señalado el hecho de que, para Aristóteles y los medievales, el estudio de las potencias iba estrechamente unido al de sus objetos, porque «el sentido en acto es lo sentido en acto». Es lo que se sì¥Á % ð¿ èN
bjbj%ç%ç
.º G G BÛ Øm ÿÿ ÿÿ 616 ÿÿ
l F 616 F F @ † 0 ¶ ¶ ¶ Ê ì ì-
616 ì ì-
! | Ê ™j ¶ ! ! ! ! ! ! ! !
j j j j j j j $ Ok om b &j -
¶ ! ! ! ! ! &j ^
P ¶ ¶ ! ! Sj ^P ^P ^P ! ' ¶
! ¶ ! j ^P
! j ^P ä ^P BR R ¬h ô ¶ ¶
Üi ! „!
ðS›AWšÈÊ " ì-
0I † i - Üi $ ij 0 ™j ¾i - Ñm ¶K ¨ Ñm Üi

> se contiene también el tratado sobre *La memoria y la reminiscencia*. Y también corresponde a la consideración de lo sensitivo las diferencias del sentido en el sentir, lo que determinó por el sueño y la vigilia en el libro sobre El *sueño y la vigilia*.[1679]

---

^P Ê Ê ¶ ¶ ¶ ¶ Ù Capítulo 6. Los niveles epistemológicos de la praxis de la psicología

Pensamos que los capítulos precedentes han mostrado ya abundantemente la existencia de la psicología en santo Tomás, o al menos, de los problemas centrales que se suelen atribuir como temáticas de ésta. Tenemos ya, por ello, un sólido punto de partida para abocarnos a la difícil tarea de esclarecer epistemológi*camente* los distintos aspectos y niveles presentes, en modo más o menos distinto, en ella.

Para organizar correctamente nuestra exposición, podemos decir que notamos, al menos inicialmente, una primera división fundamental en los tEMAS TRATAdos, que distingue al menos dos grupos de «ciencias psicológicas»: 1) Un estudio *teórico o especulativo sobre el alma (su naturaleza, sus potencias, etc.)*; 2) Una consideración práctica del comportamiento y personalidad humanos. En base a esta división inicial nos adentraremos en distinciones epistemológicas más precisas y complejas.

* * *

I. Presupuestos teóricos: La ciencia especulativa dar en seguida qué entiende Santo Tomás por "lo separado" como objeto propio de la ciencia metafísica. El Aquinate da a este término una doble acepción: -"lo separado" es, en primer lugar, lo que está separado positiva y efectivamente de la materia. En este caso se trata de aquellas realidades que son inmateriales en sí mismas (el alma humana, los ángeles o "sustancias separadas" y, de modo eminente, Dios); -pero "lo separado" es, asimismo, lo que está separado de la materia de modo "precisivo", es decir, lo que no existe única y necesariamente en la materia, sino que puede darse también fuera del ámbito de lo material; dicho de otro modo, se refiere a lo que en algunos casos se da en la materia y en otros no. Se trata de aquellas realidades que podríamos llamar "trascendentales", como el ente, la sustancia, el acto y la potencia, lo uno y lo múltiple, etc.).» El tema de la esencia misma del conocimiento es de orden metafísico; cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, 23: «La radicalidad y carácter fundamental de la pregunta por la esencia del conocimiento sólo se comprende adecuadamente si se reconoce su constitutivo carácter ontológico.»

[616] ÿÿ l F [617] F F @ † O ¶ ¶ ¶
Ê ì ì [617] ì ì-
! | Ê ™j ¶ ! ! ! ! ! ! ! !
j j j j j j j $ Ok om b &j -
¶ ! ! ! ! ! &j ^
P ¶ ¶ ! ! Sj ^P ^P ^P ! ' ¶
! ¶ ! j ^P

> Pero como conviene pasar de lo más semejante a lo menos semejante, éste parece ser el orden de estos libros: después del libro *Sobre el alma*, en el que se determina sobre el alma en sí misma, debe seguir inmediatamente este libro sobre El *sentido y lo sentido*, porque sentir pertenece más al alma que al cuerpo. Después de lo cual se debe colocar el libro sobre el sueño y la vigilia, que implica el ligamento o la liberación del sentido. Luego siguen los libros que pertenecen a la capacidad de

---

! j ^P ä ^P BR R ¬h ô ¶ ¶
Üi ! „!
ðS›AWšÈÊ "ì-
0I † i - Üi $ ij 0 ™j ¾i - Ñm ¶K ¨ Ñm Üi
^P Ê Ê ¶ ¶ ¶ ¶ Ù Capítulo 6. Los niveles epistemológicos de la praxis de la psicología

Pensamos que los capítulos precedentes han mostrado ya abundantemente la existencia de la psicología en santo Tomás, o al menos, de los problemas centrales que se suelen atribuir como temáticas de ésta. Tenemos ya, por ello, un sólido punto de partida para abocarnos a la difícil tarea de esclarecer epistemológ*icamente* los distintos aspectos y niveles presentes, en modo más o menos distinto, en ella.

Para organizar correctamente nuestra exposición, podemos decir que notamos, al menos inicialmente, una primera división fundamental en los tEMAS TRATAdos, que distingue al menos dos grupos de «ciencias psicológicas»: 1) Un estudio *teórico* o *especulativo sobre el alma* (*su naturaleza*, *sus potencias*, *etc.*); 2) Una consideración práctica del comportamiento y personalidad humanos. En base a esta división inicial nos adentraremos en distinciones epistemológicas más precisas y complejas.

*　　*　　*

I. Presupuestos teóricos: La ciencia especulativa dar en seguida qué entiende Santo Tomás por "lo separado" como objeto propio de la ciencia metafísica. El Aquinate da a este término una doble acepción: -"lo separado" es, en primer lugar, lo que está separado positiva y efectivamente de la materia. En este caso se trata de aquellas realidades que son inmateriales en sí mismas (el alma humana, los ángeles o "sustancias separadas" y, de modo eminente, Dios); -pero "lo separado" es, asimismo, lo que está separado de la materia de modo "precisivo", es decir, lo que no existe única y necesariamente en la materia, sino que puede darse también fuera del ámbito de lo material; dicho de otro modo, se refiere a lo que en algunos casos se da en la materia y en otros no. Se trata de aquellas realidades que podríamos llamar "trascendentales", como el ente, la sustancia, el acto y la potencia, lo uno y lo múltiple, etc.).» El tema de la esencia misma del conocimiento es de orden metafísico; cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, 23: «La radicalidad y carácter fundamental de la pregunta por la esencia del conocimiento sólo se comprende adecuadamente si se reconoce su constitutivo carácter ontológico.»

moverse, que está más cerca de lo sensitivo. En último lugar se ponen los libros que pertenecen a la consideración común de los vivientes, porque implican mucho la disposición corporal.[1680]

---

[618] F F @ † O ¶ ¶ ¶   Ê ì ì [619] ì ì- ! | Ê ™j ¶ ! ! ! ! ! ! ! ! j j j j j j j $ Ok om b &j - ¶ ! ! ! ! ! &j ^ P ¶ ¶ ! ! Sj ^P ^P ^P ! ' ¶ ! ¶ ! j ^P ! j ^P ä ^P BR R ¬h ô ¶ ¶ Üi ! „! ðS›AWšÈÊ " ì- 0I † i - Üi $ ij 0 ™j ¾i - Ñm ¶K ¨ Ñm Üi ^P Ê Ê ¶ ¶ ¶ ¶ Ù

Capítulo 6. Los niveles epistemológicos de la praxis de la psicología

Pensamos que los capítulos precedentes han mostrado ya abundantemente la existencia de la psicología en santo Tomás, o al menos, de los problemas centrales que se suelen atribuir como temáticas de ésta. Tenemos ya, por ello, un sólido punto de partida para abocarnos a la difícil tarea de esclarecer epistemológ*icamente* los distintos aspectos y niveles presentes, en modo más o menos distinto, en ella.

Para organizar correctamente nuestra exposición, podemos decir que notamos, al menos inicialmente, una primera división fundamental en los tEMAS TRATAdos, que distingue al menos dos grupos de «ciencias psicológicas»: 1) Un estudio *teórico* o *especulativo sobre el alma* (*su naturaleza*, *sus potencias*, *etc.*); 2) Una consideración práctica del comportamiento y personalidad humanos. En base a esta división inicial nos adentraremos en distinciones epistemológicas más precisas y complejas.

* * *

I. Presupuestos teóricos: La ciencia especulativa dar en seguida qué entiende Santo Tomás por "lo separado" como objeto propio de la ciencia metafísica. El Aquinate da a este término una doble acepción: -"lo separado" es, en primer lugar, lo que está separado positiva y efectivamente de la materia. En este caso se trata de aquellas realidades que son inmateriales en sí mismas (el alma humana, los ángeles o "sustancias separadas" y, de modo eminente, Dios); -pero "lo separado" es, asimismo, lo que está separado de la materia de modo "precisivo", es decir, lo que no existe única y necesariamente en la materia, sino que puede darse también fuera del ámbito de lo material; dicho de otro modo, se refiere a lo que en algunos casos se da en la materia y en otros no. Se trata de aquellas realidades que podríamos llamar "trascendentales", como el ente, la sustancia, el acto y la potencia, lo uno y lo múltiple, etc.).» El tema de la esencia misma

Es claro que dentro de lo que hoy se llama psicología se incluyen sólo los temas estudiados en *De anima*, *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscentia* y, a lo sumo, también en *De somno et vigilia*; podríamos finalmente incluir, en modo limítrofe, el estudio del movimiento animal. Los otros temas, que tratan de lo que es común en el orden de la vida vegetativa son estudiados hoy por las ciencias biológicas; y la investigación sobre las diversas especies de plantas y animales corresponde a otras ciencias particulares (botánica, zoología, etología, etc.).

De todos modos, es evidente que el centro del estudio de la psicología teórica o académica está en el estudio del alma en general, y sobre todo de la vida sensitiva, especialmente interior. La diferencia fundamental entre el modo de estudiar las potencias del alma en el *De anima* y en los tratados sobre los sentidos es, según santo Tomás, que mientras que en aquél se estudiaron las potencias del alma en cuanto propiedades de la misma, en los tratados sobre los sentidos se las estudia por cierta aplicación al cuerpo.

> Primero dice [el Filósofo] que en el libro *Sobre el alma* ya se trató sobre el alma en sí misma, es decir, donde definió el alma. Consiguientemente se consideró cada una de sus virtudes y potencias, pero *de parte de aquélla*. Pues como las potencias del alma, salvo el intelecto, son actos de alguna parte del cuerpo, se las puede considerar de dos modos: *uno*, en cuanto pertenecen al alma, como potencias o virtudes de ella; *otro*, por parte del cuerpo.[1681]

---

del conocimiento es de orden metafísico; cf. F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, 23: «La radicalidad y carácter fundamental de la pregunta por la esencia del conocimiento sólo se comprende adecuadamente si se reconoce su constitutivo carácter ontológico.»

Aunque de las potencias espirituales del hombre se trató como culminación del *De anima*, no hay después una ciencia natural que se ocupe de su concreción en el cuerpo, como sí la hay de los sentidos externos e internos, porque el intelecto o mente es espiritual y no reside en ningún órgano corporal. Por eso no hay un tratado *Sobre el intelecto y lo inteligible*, al menos uno que forme parte de las ciencias de la naturaleza. El estudio del intelecto y lo inteligible es propio de una ciencia superior, la *metafísica*, que los considera en su máxima separación en las substancias puramente espirituales, y en su mayor concreción en el alma humana.

> El intelecto no es acto de ninguna parte del cuerpo, como se prueba en el l. III *Sobre el alma*, por lo que no se puede considerar por concreción o aplicación al cuerpo ni a ningún órgano corpóreo. Pues su máxima concreción se da en el alma, y su suma abstracción, en la substancias separadas.

Pensamos que los capítulos precedentes han mostrado ya abundantemente la existencia de la psicología en santo Tomás, o al menos, de los problemas centrales que se suelen atribuir como temáticas de ésta. Tenemos ya, por ello, un sólido punto de partida para abocarnos a la difícil tarea de esclarecer epistemológ*icamente* los distintos aspectos y niveles presentes, en modo más o menos distinto, en ella.

Para organizar correctamente nuestra exposición, podemos decir que notamos, al menos inicialmente, una primera división fundamental en los tEMAS TRATAdos, que distingue al menos dos grupos de «ciencias psicológicas»: 1) Un estudio *teórico o especulativo sobre el alma (su naturaleza, sus potencias, etc.)*; 2) Una consideración práctica del comportamiento y personalidad humanos. En base a esta división inicial nos adentraremos en distinciones epistemológicas más precisas y complejas.

*   *   *

I. Presupuestos teóricos: La ciencia especulativa dar en seguida qué entiende Santo Tomás por "lo separado" como objeto propio de la ciencia metafísica. El Aquinate da a este término una doble acepción: -"lo separado" es, en primer lugar, lo que está separado positiva y efectivamente de la materia. En este caso se trata de aquellas realidades que son inmateriales en sí mismas (el alma humana, los ángeles o "sustancias separadas" y, de modo eminente, Dios); -pero "lo separado" es, asimismo, lo que está separado de la materia de modo "precisivo", es decir, lo que no existe única y necesariamente en la materia, sino que puede darse también fuera del ámbito de lo material; dicho de otro modo, se refiere a lo que en algunos casos se da en la materia y en otros no. Se trata de aquellas realidades que podríamos llamar "trascendentales", como el ente, la sustancia, el acto y la potencia, lo uno y lo múltiple, etc.).» El tema de la esencia misma del conocimiento es de orden metafísico; cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, 23: «La radicalidad y carácter fundamental de la pregunta por la esencia del conocimiento sólo se comprende adecuadamente si se reconoce su constitutivo carácter ontológico.»

> Por eso, fuera del libro *Sobre el alma*, Aristóteles no hizo un libro sobre el intelecto y lo inteligible; o si lo hubiera hecho no correspondería a la ciencia natural, sino *más a la metafísica*, a la que le corresponde estudiar las substancias separadas. En cambio, todas las otras son acto de alguna parte del cuerpo, por eso de ellas puede haber una consideración especial por la aplicación al cuerpo, o a los órganos corpóreos, fuera de la consideración que se hizo de ellas en el libro *Sobre el alma*.[1682]

---

621 ì ì-
□□ □! | Ê□ ™j ¶ □! □! □! □! □! □! □! □!
j □ □j □j □j □j □j □j $ Ok □ om b &j -
¶□ □! □! □! □! □! &j ^
P ¶□ ¶□ □! □! Sj □ ^P ^P ^P □! ' ¶□
□! ¶□ □! j ^P
□! j ^P ä□ ^P BR R□ ¬h ô ¶□ ¶□
Üi □! „!
ðS›AWšÈ□Ê□ "□ ì-
0I †□ i - Üi $ ij 0 ™j ¾i - Ñm ¶K ¨□ Ñm Üi
^P Ê□ Ê□ ¶□ ¶□ ¶□ ¶□ □ Ù Capítulo 6. Los niveles epistemológicos de la praxis de la psicología

Pensamos que los capítulos precedentes han mostrado ya abundantemente la existencia de la psicología en santo Tomás, o al menos, de los problemas centrales que se suelen atribuir como temáticas de ésta. Tenemos ya, por ello, un sólido punto de partida para abocarnos a la difícil tarea de esclarecer epistemológi*camente los* distintos aspectos y niveles presentes, en modo más o menos distinto, en ella.

Para organizar correctamente nuestra exposición, podemos decir que notamos, al menos inicialmente, una primera división fundamental en los tEMAS TRATAdos, que distingue al menos dos grupos de «ciencias psicológicas»: 1) Un estudio *teórico o especulativo sobre el alma (su naturaleza, sus potencias, etc.)*; 2) Una consideración práctica del comportamiento y personalidad humanos. En base a esta división inicial nos adentraremos en distinciones epistemológicas más precisas y complejas.

* * *

I. Presupuestos teóricos: La ciencia especulativa dar en seguida qué entiende Santo Tomás por "lo separado" como objeto propio de la ciencia metafísica. El Aquinate da a este término una doble acepción: -"lo separado" es, en primer lugar, lo que está separado positiva y efectivamente de la materia. En este caso se trata de aquellas realidades que son inmateriales en sí mismas (el alma humana, los ángeles o "sustancias separadas" y, de modo eminente, Dios); -pero "lo separado" es, asimismo, lo que está separado de la materia de modo "precisivo", es decir,

El estudio del alma está en lo más alto de la ciencia natural, porque llega a tocar el tema del intelecto, que en sí mismo es materia de la metafísica.[1683] De allí la

---

lo que no existe única y necesariamente en la materia, sino que puede darse también fuera del ámbito de lo material; dicho de otro modo, se refiere a lo que en algunos casos se da en la materia y en otros no. Se trata de aquellas realidades que podríamos llamar "trascendentales", como el ente, la sustancia, el acto y la potencia, lo uno y lo múltiple, etc.).» El tema de la esencia misma del conocimiento es de orden metafísico; cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, 23: «La radicalidad y carácter fundamental de la pregunta por la esencia del conocimiento sólo se comprende adecuadamente si se reconoce su constitutivo carácter ontológico.»

Capítulo 6. Los niveles epistemológicos de la praxis de la psicología

Pensamos que los capítulos precedentes han mostrado ya abundantemente la existencia de la psicología en santo Tomás, o al menos, de los problemas centrales que se suelen atribuir como temáticas de ésta. Tenemos ya, por ello, un sólido punto de partida para abocarnos a la difícil tarea de esclarecer epistemológi*camente* los distintos aspectos y niveles presentes, en modo más o menos distinto, en ella.

Para organizar correctamente nuestra exposición, podemos decir que notamos, al menos inicialmente, una primera división fundamental en los TEMAS TRATADOS, que distingue al menos dos grupos de «ciencias psicológicas»: 1) Un estudio *teórico* o *especulativo sobre el alma* (*su naturaleza*, *sus potencias*, *etc.*); 2) Una consideración práctica del comportamiento y personalidad humanos. En base a esta división inicial nos adentraremos en distinciones epistemológicas más precisas y complejas.

*   *   *

I. Presupuestos teóricos: La ciencia especulativa dar en seguida qué entiende Santo Tomás por "lo separado" como objeto propio de la ciencia metafísica. El Aquinate da a este término una doble acepción: -"lo separado" es, en primer lugar, lo que está separado positiva y efectivamente de la materia. En este caso se trata de aquellas realidades que son inmateriales en

importancia del estudio del alma humana como preparación para penetrar en las profundidades de la sabiduría natural.

Más allá del saber metafísico sobre el intelecto, y asumiendo también las conclusiones del *De anima*, santo Tomás integra el saber sobre el hombre en la *teología* sobrenatural, especialmente en el tratado *De homine*, que forma parte a su vez del *De Deo creatore*, en la I Pars de la *Summa Theologiae* (qq. 75-102). En esta perspectiva el conocimiento del hombre se completa desde la mirada última desde la Causa Primera, y así el hombre es comprendido como hecho a imagen de la Trinidad y llamado a participar de la vida misma de Dios.

Las disciplinas aquí mencionadas son especulativas, y su conexión con la praxis que hoy se atribuye a la psicología no es directa, sino que más bien es como su fundamento «antropológico». Se trata de temas que hoy corresponden al área de la «Psicología básica».

2. El problema de la psicología en el contexto de la ciencia contemporánea: Antropología, psicología general, psicología experimental

¿Cuál es la relación entre esta visión de la ciencia, o ciencias, del alma según Aristóteles y santo Tomás con la investigación psicológica contemporánea? Nos referimos aquí, exclusivamente, a lo que se suele llamar la «Psicología académica», pues de la psicología práctica, tema principal de la presente investigación, trataremos más adelante.

En el Capítulo 1 hemos mostrado, brevemente, el proceso histórico-filosófico que llevó desde la concepción tradicional de psicología hasta la actual; si bien nuestra

---

sí mismas (el alma humana, los ángeles o "sustancias separadas" y, de modo eminente, Dios); -pero "lo separado" es, asimismo, lo que está separado de la materia de modo "precisivo", es decir, lo que no existe única y necesariamente en la materia, sino que puede darse también fuera del ámbito de lo material; dicho de otro modo, se refiere a lo que en algunos casos se da en la materia y en otros no. Se trata de aquellas realidades que podríamos llamar "trascendentales", como el ente, la sustancia, el acto y la potencia, lo uno y lo múltiple, etc.).» El tema de la esencia misma del conocimiento es de orden metafísico; cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, 23: «La radicalidad y carácter fundamental de la pregunta por la esencia del conocimiento sólo se comprende adecuadamente si se reconoce su constitutivo carácter ontológico.»

atención tendió a centrase en la praxis de la psicología, hemos dicho muchas cosas que valen también para la psicología como ciencia especulativa, y que no repetiremos.[1684]

Hagamos solamente un par de precisiones. Dijimos que Christian Wolff es el autor principal de la división entre una *psicología racional* y una *psicología empírica*, separación que está en la base del desarrollo posterior de la psicología. Si bien en los clásicos se podría encontrar el fundamento de una división semejante, entre un saber sobre el alma *quia* y otro *propter quid*, sin embargo, en el modo en que lo hace Wolff es algo nuevo, cuyas diferencias filosóficas con la visión clásica ya explicamos. Por otro lado, la distinción entre psicología racional y psicología empírica, en este autor, no es simplemente que la primera es introspectiva y la segunda experimental. La introspección es el inicio común de ambas. Sólo que la psicología empírica es sólo

---

[1684] A. M. Battro sintetiza del modo siguiente lo que él llama «La involución de la psicología del alma»: «Como decía Ebbinghaus, la psicología tiene un largo pasado pero una corta historia. El tratado de Aristóteles De anima fue un texto obligado de estudio en Occidente y formaba parte de la filosofía escolástica. En el siglo XVI se cambió el nombre latino por el griego y Rudolf Glocenius la deniminó Psychologia, pero se siguió usando el mismo procedimiento especulativo de Aristóteles, que defendía el hylemorfismo donde el alma es "la forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia". De esta concepción surgió la teoría de las tres almas, vegetativa, sensitiva y racional. Se llegó incluso a diferenciar una psychologia de una pneumatologia, la primera era la ciencia del alma unida al cuerpo, la segunda la del alma separada, espiritual e inmortal. Sólo en el siglo XVII aparecieron los primeros intentos de psicología empírica. En este sentido la influencia del Ensayo sobre el entendimiento humano de John Locke, fue decisiva, pues estableció que la idea de sustancia reposa en la combinación de ideas simples de las propiedades de las cosas, que se pueden formar en la mente a partir de la observación y de la experiencia. Pero fue en el siglo XVIII cuando, a partir de Christian Wolff, se hizo la distinción entre psychologia rationalis y psychologia empirica (basada en la introspección). Finalmente Immanuel Kant auspició la introducción de cursos de psicología en la universidad alemana, aunque recién en el siglo XIX, se crearon los primeros laboratorios de psicología experimental, convirtiéndose el de Wilhelm Wundt en Leipzig -también un ferviente cultor de la introspección- en un centro de irradiación mundial. En el siglo pasado la psicología científica se expandió en un enorme abanico de disciplinas, con miles de investigadores y profesionales en todo el mundo y se fundaron instituciones poderosas con recursos económicos considerables. En la década del 60 comenzó a emerger una psicología cognitiva y, en la actualidad, se ha producido una prodigiosa convergencia de disciplinas en las neurociencias cognitivas que ha provocado un cambio radical en nuestra aproximación a la mente humana, tal vez sólo comparable al que localizó la mente en el cerebro y no en el corazón.» (A. M. BATTRO, *Cerebro, mente y espíritu. El aporte de las ciencias*, Embajada Argentina ante la Santa Sede, Roma 2001, 5).

descriptiva de lo que *efectivamente* es, mientras que la psicología racional explica su posibilidad *a priori*. A pesar de las apariencias estamos muy lejos de la distinción de origen aristotélico entre *quia* y *propter quid*.[1685] La ciencia del alma no explica el alma como posible, sino el alma real, y sus propiedades también reales, según sus causas.

Aquella psicología empírica es distinta de la poco posterior *psicología experimental*, aunque esta última haga su aparición independiente de la filosofía en parte gracias a la división wolffiana. Mientras que la psicología empírica procede por modo introspectivo y asistemático, la novedad que pretende traer la psicología experimental es la de la aplicación del método de la observación detallada y sistemática, y, sobre todo, de la cuantificación de los procesos psíquicos. Éste es el proyecto de autores como G. T. Fechner, W. Wundt y W. James. Más cercana en cambio a aquélla es la *Psicología desde el punto de vista empírico*, de F. Brentano.

Nos podríamos preguntar cómo calificaría santo Tomás a este nuevo modo de prodecer, si lo consideraría verdaderamente psicológico y si lo contaría entre las «ciencias medias»[1686], cosa que entra en el terreno de la conjetura. Sólo podemos decir

---

[1685] Cf. M. E. SACCHI, «El sujeto de la psiquiatría», en *Sapientia*, 50 (1995) 388-389: «La psicología antigua y medieval -la biología especulativa o teorética- abarcaba dos comportamientos perfectamente distinguibles entre sí. Por un lado, el tratado filosófico *de anima* era desarrollado al modo de una rigurosa ciencia *propter quid*; por otro, si bien con un desenvolvimiento histórico sensiblemente inferior, existía una inspección experimental -no filosófica o analítica, sino preferentemente tópica o dialéctica, que hoy llamamos *fisicomatemática*- enderezada a la observación de los fenómenos de la vitalidad animal y completaba las demostraciones *quia* puestas ulteriormente al servicio de los juicios resolutorios propios de la física. La tradición peripatético-escolástica alentaba, sin duda, esta psicología bipartita: el tratado filosófico *de anima*, por un lado, y, por otro, un estudio positivo de la fenomenalidad sensible del movimiento de los entes animados. Sin embargo, no ha sido tal el fundamento de la escisión provocada por Christian Wolff en la psicología moderna al segregar del tratado filosófico *de anima* la consideración de los vivientes en función de las informaciones suministradas por la experiencia sensorial, porque este autor, a pesar de su adscripción a los lineamentos de la filosofía racionalista apardrinada por Descartes y por Leibniz, no ha asentado la división de la psicología en las razones que aquella tradición antigua y medieval pudo haber alegado para justificar la mencionada bipartición en base a la distinción y a la especificación de las ciencias según los principios lógicos y metafísicos de Aristóteles. A partir de la crisis de la sistematización científica auspiciada por Wolff y su nutrida escuela, el nombre de *psicología* pasó a adquirir una significación que nunca después ha podido evitar las connotaciones equívocas que la hieren.»
[1686] Sobre las ciencias medias, cf. el completo estudio de M. BRASA DIEZ, «Las ciencias medias en la

que los estudios experimentales (si no matematizados) del funcionamiento de las potencias del alma parecen acercarse a los estudios aristotélicos *De sensu et sensato* y *De memoria et reminiscentia*[1687], lo que los hace especulativamente posteriores a la ciencia *De anima*.

Así, parece que podemos distinguir al menos tres disciplinas distintas: por un lado, el tratado *De anima*, que es el que más merece el nombre de «psicología», porque estudia el alma y sus propiedades en cuanto son del alma. A las ciencias que estudian su realización corporal no les conviene tanto el nombre de psicología cuanto el de «psicología fisiológica». Finalmente, la medición de los fenómenos psíquicos es la menos psicológica de estas ciencias. Fechner la llamó «psicofísica». Tal vez sería más preciso denominarla «psicometría»[1688]; aunque lo óptimo sería encontrar un término que reemplace allí a «psico», porque lo psíquico en cuanto tal no es medible, sino sólo lo que es extenso o cuantitativo. Si las operaciones de las facultades del alma son medibles, lo son porque están unidas a órganos corporales.

Olvidar estas distinciones lleva, por un lado, a no comprender lo que se está estudiando. Por otro, y por este motivo, a cometer abusos. Pongamos algunos ejemplos: la psicología experimental (o algún arte que se funda en ella) pretende poder medir la inteligencia. Nosotros no negamos que, indirectamente, las cualidades se puedan medir. Pero lo que no aceptamos es que el intelecto pueda ser estudiado por una psicología experimental, pues ésta ya procede por una «cierta aplicación al cuerpo», y la inteligencia, en sentido tomista, es inmaterial. Más allá de que la capacidad de una persona es difícil de ponderar, sólo siendo inteligente se entiende si una persona entiende. ¿Cómo puedo medir yo la capacidad de una persona para

---

obra de santo Tomás», en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A. Tomo II. Comunicaciones*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba (España) 1999, 749-790. También, J. M. Petit Sullá, «Ciencia y filosofía ante el problema del hombre», en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A. Tomo I. Ponencias*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba (España) 1999, 365-394.

[1687] Esta afirmación se basa en toda una serie de temas comunes que encontramos entre estos tratados clásicos y los problemas planteados por la psicología experimental a principios del s. XX.

[1688] Que no se debe confundir con las técnicas psicométricas, que se podrían considerar como una aplicación de esta especie de psicología experimental.

penetrar en las profundidades del *ente común*, o en la comprensión de los nombres divinos? Pero en entender esto consiste la mayor inteligencia. Si los *test* de inteligencia miden algo, cosa que no negamos, eso no es seguramente, al menos desde el punto de vista tomista, la inteligencia.[1689]

Otro ejemplo es el tema de moda de las «ciencias cognitivas» y el problema «mente-cerebro». La cuestión misma parece mal puesta, porque la mente -al menos en sentido tomista-, y fundamentalmente el intelecto no reside en el cerebro. La relación, más que mente-cerebro es intelecto-sentidos (internos y externos). Estos últimos a su vez se relacionan al cerebro, como su órgano. Así, el problema se reduce al antiguo problema alma-cuerpo, que no forma parte de la psicología experimental, aunque esté en su base, sino de la ciencia *De anima*. Uno podría decir que hoy el tema no es considerado como propio de la psicología experimental, sino del enfoque interdisciplinar de las «ciencias cognitivas». Puede ser, pero ¿qué son estas ciencias? La «cibernética», ¿es verdaderamente cognitiva? ¿qué se entiende por «interdisciplinariedad»?

Resumiendo, en todo caso la psicología experimental (sea que se entienda con este nombre la psicología fisiológica[1690], la psicometría, o ambas) por sus medios sólo puede limitarse al estudio de las potencias del alma según su concreción en el cuerpo, y más desde el punto de vista del cuerpo que del alma. Por lo tanto, sólo las potencias sensitivas pueden entrar en su *genus subiectum* y no las potencias puramente espirituales, como la inteligencia y la voluntad.

Pero sigamos con nuestra consideración histórica. De este modo se llegó a una división difícil de salvar entre las ciencias psicológicas, quedando en mano de los «físicos» el estudio experimental, y en manos de los «filósofos» la que primero se llamó «psicología racional» y luego «antropología filosófica»[1691], llamada abusivamente a

---

[1689] Otra cuestión que uno podría plantearse es la de la utilidad de estos tests. Es decir, ¿Qué miden que una persona inteligente y experimentada no pueda notar sin el test? De nuevo, no es que neguemos absolutamente su utilidad. Sólo que habría que determinar con precisión cuál es, más allá de la sobrevaloración de que han sido muchas veces objeto.

[1690] Recordemos de nuevo que Kant, junto a la *antropología pragmática* ponía la *antropología fisiológica*.

[1691] El término «antropología» es tan reciente como «psicología». Un hito fundamental en la adopción de aquél fue sin dudas la obra kantiana *Antropología pragmática*. Ya en el siglo XX, el

veces psicología metafísica. Es verdad que en las facultades de filosofía, también eclesiásticas, se mantuvo el estudio de la «otra» psicología, pero según un modo de concebirla que no permitió la unificación teórica, o al menos su relación armónica, con la «psicología experimental», y que impidió comprender cabalmente el fenómeno de la nueva psicología práctica, en particular del psicoanálisis (que no es psicología experimental), y su verdadero significado y alcance cultural.[1692]

---

interés por la «antropología filosófica» creció sobre todo en el ámbito de la filosofía en lengua alemana, con autores diversos como Gehlen y Scheler, para terminar popularizándose. Los tomistas suelen incluir en la «antropología filosófica» el estudio general del alma que corresponde al aristotélico *De anima*, dejando a la consideración de los «científicos» los otros tratados. A veces incluyen también en aquélla la consideración metafísica del intelecto humano, como última concreción de las substancias intelectuales, y el tema de la persona, que separadamente son en realidad tema de la metafísica. Sobre las ambigüedades de la «antropología filosófica», cf. M. E. SACCHI, «El problema de la constitución espistemológica de la antropología», en *Espíritu*, 44 (1995) 5-20.

[1692] Para poner sólo un ejemplo, cf. el clásico manual neo-escolástico (más por la forma y por el idioma que por el contenido, que no menciona ni una sóla vez a santo Tomás) J. FRÖBES, *Compendium psychologiae experimentalis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1948, 7: «Psychologia secundum significationem vocis (logos-psyche) est scientia animae. Secundum Aristotelem (qui verbo "psychologia" nondum utitur sed solum verbo "anima") in hac scientia tractatur de vita qualibet, de vegetativa et de vita conscia, de eius principio et statibus accidentalibus. In hodierna autem scientia vocabulum "psychologia" universaliter restringitur ad vitam consciam. Certe enim status conscii magnam inter se similitudinem habent et claram oppositionem ad vitam vegetativam, ideoque iure in propria scientia comprehenduntur. Pro hac autem scientia hodie nomen psychologiae unice adhibetur, pro vita autem vegetativa nomen biologiae. Haec restrictio nominis in omnibus etiam derivationis verbi "psychicum" communiter agnita est; sic quando loquuntur de actibus psychicis, de psychopathologia, de psychiatria; nemo perturbationem digestionis morbus animae nominaret.» Este modo de definir y de ver la psicología, además de hacerse objeto de la crítica freudiana a la psicología «conciencialista» impidió, como decíamos, captar el real significado de la nueva psicología.

Un autor que merece ser destacado por su esfuerzo por comprender la psicología especulativa contemporánea es el P. C. Fabro; cf. C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Morcelliana, Brescia 1961^{2}; *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona 1978; *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma 1955. Sin embargo, se nota en estas obras, desde la perspectiva de la psicología, lo mismo que en otras de su último período: la excesiva influencia de la filosofía moderna (en particular del existencialismo) que lo lleva a sostener tesis contrarias a las de santo Tomás. Por ejemplo, cf. *Ibidem*, 5: «In realtà l'essenza del nostro essere come spirito è precisamente la "libertà", ovvero di essere prima e al di là dell'opposizione

Además, los científicos, separados de los filósofos, no escaparon a hacer «antropología», sólo que la llamaron «Psicología general». En esta disciplina psicológica se suelen estudiar los temas propios del *De anima*, pero *ex novo*, pretendidamente a partir sólo de los logros de la psicología experimental, según la visión «desde abajo» propia del positivismo, filosofía dominante en los ámbitos científicos cuando se acuñaron estas denominaciones. Ésta es una ilusión, y de este modo es una nueva filosofía, conciente o inconsciente, la que preside la investigación experimental, que no carece de presupuestos teóricos. La cosa se complicó aún más cuando en el *curriculum* de estudios filosóficos se colocó la psicología general al lado de la antropología filosófica, materias en las que la mayoría de las veces -principalmente en instituciones confesionales- se presentan visiones del hombre entre sí difíciles de compatibilizar.[1693]

Una última referencia merece ser hecha al ámbito teológico. Es conocido el auge que en la segunda mitad del s. XX tuvo la «antropología teológica».[1694] Mientras que para algunos, los tomistas, bajo este término se entiende sólo el antiguo tratado *De homine*, para otros es el signo de un nuevo modo de hacer teología, bajo la inspiración de la «*svolta antropologica*» -de feuerbachiana memoria-. Las relaciones de ésta con la psicología son todavía más complejas, por diversas razones. Por un lado, por la dificultad de la teología misma, que no es sólo -aunque sí principalmente, según santo

---

dialettica, perchè è in questa richiesta di apertura illimitata della libertà che giace la possibilità stessa di tali opposizioni onde chiarire il rapporto degli enti all'essere e l'itinerario per l'Assoluto»; *ib*., 33: «In questa concezione che possiamo chiamare "funzionale e ascendente" della coscienza dell'atto che più degli altri raccoglie il complesso dinamico del soggetto, nell'unità della persona, è la *coscienza della libertà* che costituisce la sintesi compiuta della stessa personalità e quindi anche l'oggetto principale dell'introspezione.»; *ib*. 18: «La ricerca umana sulla natura della psicologia, inizia quella penetrazione della "soggettività ontologica" costitutiva che ha il suo compimento nell'attività etica e religiosa nella quale l'io di ciascuno si struttura nelle dimensioni della propria libertà ed esistenza rispetto all'ultimo fine che si è scelto.»

[1693] Sobre todo porque bajo el nombre de psicología general, y con muy poca seriedad, muchas veces se enseña cualquier otra cosa, como la filosofía del psicoanálisis.

[1694] Un problema por sí mismo, que aquí no se puede tratar, es el de la fragmentación del saber teológico, que para santo Tomás era una única ciencia («*una scientia*»); cf. *Summa Theologiae* I q. I a. 3.

Tomás- un saber especulativo, sino también práctico.[1695] Por otro, porque la psicología apareció a algunos como un modo, sea para «inculturarse» en un mundo secularizado, sea para cambiar la teología misma en sentido progresista, porque por el lado de la filosofía -al menos en aquel entonces- las cosas parecían más definidas y difíciles. Y aquí entra en juego toda la confusión epistemológica de la que habláramos poco ha: la psicología experimental se confunde con la psicología general -que en el fondo es antropología filosófica-; éstas, a su vez, se mezclan con la psicoterapia en sus diversas formas, y sobre todo con la principal de ellas, el psicoanálisis. Todo esto, que es la mayoría de las veces un modo de pensar post-cristiano, se introduce subrepticiamente en la teología -y en la vida de los cristianos- como saber comprobado científicamente -en alianza, por supuesto, con formas modernas y posmodernas de filosofía-. El resultado, a nuestro juicio, no es óptimo. Y, al menos, no tiene nada que ver con el modo de pensar del Aquinate, que es lo que aquí interesa.

3. Teoría y praxis

El tema que recién tocamos, nos introduce en el último punto que queremos considerar: el de la diferencia entre teoría y praxis, fundamental para entender rectamente nuestro problema.

Según santo Tomás, teórico y práctico se dicen de tres maneras distintas:

> Como dice Avicena al principio de su *Medicina*, lo teórico y lo práctico se distinguen diversamente cuando se divide la filosofía en teórica y práctica, cuando las artes se dividen en teóricas y prácticas, y cuando así se divide la medicina. Pues cuando la filosofía, o también las artes, se dividen según lo teórico y lo práctico, se toma su distinción por el fin, de tal modo que se llama teórico lo que se ordena sólo al conocimiento de la verdad, y práctico lo que se ordena a la operación. Pero cuando se dividen así toda la filosofía y las artes, la diferencia está en que en la división de la filosofía se hace referencia al fin de la beatitud, al que se ordena toda la vida humana; como dice Agustín en el l. XIX de *La ciudad de Dios*, tomando las palabras de Varrón: *No hay para el hombre otra causa del filosofar, sino el ser beato*. Por lo cual, como los filósofos afirman que hay dos felicidades, una contemplativa y la otra activa, como se ve en el l. X de la *Ética*, según este criterio se dintinguieron dos partes de la filosofía, la moral, a la que llamaron práctica, y la natural y la racional, que llamaron teórica. Pero cuando se dice que algunas artes son especulativas y otras prácticas, se hace referencia a algunos fines especiales de esas artes, como si se dice que la agricultura es un arte práctica y la dialéctica teórica. Finalmente, cuando se divide la medicina en teórica y práctica, no se realiza esta división según el fin -pues así toda la medicina se incluye en la práctica, en cuanto se ordena a la operación-, sino que en esa división se atiende a

---

[1695] Cf. *Summa Theologiae* I q. 1 a. 4.

> que aquellas cosas que se trata en la medicina son más cercanas o lejanas de la operación. Se llama práctica la parte de la medicina que enseña el modo de realizar la curación: por ejemplo, que a tal absceso hay que aplicar tales remedios. Se llama teórica, en cambio, la parte que enseña los principios por los que el hombre se dirige en la operación, pero no en modo próximo, como que las energías son tres, y que los géneros de fiebre tantos.[1696]

La diferencia entre las disciplinas de que hemos hablado (*De anima*, *De sensu et sensato*, etc.) y la praxis que hoy se atribuye a la psicología es claramente del primer tipo, es decir la que se da entre la búsqueda de la verdad por sí misma, y la que se ordena a la acción. Es muy interesante la distinción entre las artes y las disciplinas filosóficas, tanto teóricas como prácticas: mientras aquéllas (teóricas o prácticas[1697]) se ordenan a un fin particular, éstas se ordenan a la felicidad del hombre. Aunque de lo dicho hasta aquí resulta clara cual será nuestra respuesta, dilucidaremos en breve si la praxis de la psicología se debe considerar un arte o una disciplina moral. Otra distinción interesante es la de la medicina -o cualquier otro arte práctico- en una parte teórica y otra práctica, según la mayor o menor proximidad a la operación, a la que de todos modos ambas se ordenan. Volveremos sobre este tema refiriéndolo a nuestro problema, al distinguir lo «especulativamente práctico» de lo «prácticamente práctico».

De aquí se sigue que la praxis de la psicología no es una simple aplicación de la psicología, si por tal se entienden sea la psicología general, sea las distintas variantes de psicología experimental. Éstas son disciplinas teóricas, que buscan ante todo la verdad y no guiar la acción. Por lo cual, la actividad cuya naturaleza queremos aquí clarificar no es una parte de la psicología (general o experimental), sino que pertenece a una ciencia o arte diverso. Esto no quita, sin embargo, que todo saber práctico se *subalterne* al teórico, en cuanto éste fundamenta los principios de los que la ciencia práctica parte.[1698] En este sentido se puede hablar de los «fundamentos antropológicos» de la psicoterapia.

[1696] *Super Boethium de Trinitate*, q. V, a. 1 ad 4.

[1697] Se trata de la diferencia entre «artes liberales» (estudiadas en el *trivium* y el *quadrivuim*) y «artes mecánicas». Las primeras terminan en la constitución de algo interior, mientras las segundas se ordenan a la transformación de las cosas exteriores. Cf. *Super Boethium de Trinitate*, q. V, a. 1 ad 2 et 3.

[1698] En santo Tomás se halla explícitamente la idea de subalternación, y el término mismo,

Esto no significa tampoco negar la posibilidad de una «psicología aplicada». Efectivamente, los conocimientos sobre la vida psíquica obtenidos, por ejemplo, por vía experimental se pueden aplicar con ventaja en muchos campos. Pero la psicoterapia no es un tipo de psicología aplicada sin más. En el próximo parágrafo profundizaremos este tema.

II. Niveles epistemológicos de la praxis de la psicología[1699]

1) Nivel *fenomenológico* o *experimental*

A. Fenomenología de la conducta y caracterología

Pasemos pues a esclarecer el carácter epistemológico de la praxis de la psicología. Esta misma, según se puede ver a partir de lo que hemos ido mostrando a lo largo de este estudio, incluye en sí distintos niveles o grados epistemológicos, que aquí intentaremos distinguir y ordenar, según el modo de pensar de santo Tomás.

Hay un nivel en esta actividad que podemos llamar *descriptivo*, *fenomenológico*[1700], o *histórico*[1701], o también *experimental*.[1702] Se trata de una

---

aplicado especialmente a lo que se suele llamar la «subalternación por los principios». Cf. *Super Boethium de Trinitate*, q. V, a. 1 ad 5. La sistematización de la teoría de la subalternación según el triple criterio de los *principios*, el *fin* y el *sujeto* parece deberse a Juan de Santo Tomás; cf. *In libros posteriorum*, q. XXVI, a.2 et 3, en *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Marietti, Torino 1948, vol. 1.

[1699] Nosotros seguiremos aquí fundamentalmente la división hecha por I. Andereggen, que distingue tres niveles, *fenomenológico*, *ético-antropológico* y *terapéutico*, que pensamos se ve confirmada por lo que hemos ya demostrado y por las razones que señalaremos a continuación; cf. I. ANDEREGGEN, «La problemática de una psicología intrínsecamente católica», 26ss. Sin embargo, dentro de cada uno de esos niveles haremos distinciones ulteriores que nos parecen importantes.

[1700] A pesar de que, según Fabro, «sarebbe opportuno evitare il termine di fenomenologia per indicare senza distinzione le ricerche descrittive nell'ambito dei fatti psciologici, dell'etica, della storia delle religioni e dell'etnologia, riservandolo per quel momento della riflessione filosofica nel quale il contenuto concreto del pensiero si presenta nelle sue forme più stabili e universali. Nel quale senso non si vede perchè non debba essere accettato anche dalla filosofia tradizionale» (C. FABRO, L'*anima*, 18). Sin embargo, en la página anterior había notado el carácter ambiguo de éste término (*ibidem*, 17): «Il termine di *fenomenologia* pare sia stato usato per la prima volta da J. H. Lambert (1764) e poi da Kant, per indicare quella particolare scienza filosofica il cui compito sarebbe di separare il vero ed il reale dal fenomeno e da ciò che è soltanto apparente. Significato piutosto ambiguo che non sparì neppure nella prima grande opera sistematica di Hegel, la *Phaenomenologie des Geistes* (1807), ove si dava "la esposizione della coscienza nel suo avanzare

sistematización de la experiencia acerca del comportamiento (y por lo tanto del carácter) de los hombres, individual y socialmente considerados. Es frecuente identificar este nivel con la *psicología* misma, aunque algunos, sobre todo en la primera mitad del s. XX (entre ellos L. Klages o R. Allers) lo llamaran «caracterología», como estudio experimental del carácter.

En la concepción clásica de la ética, tal como la encontramos en Aristóteles y en santo Tomás, la experiencia jugaba un rol muy importante[1703], como hemos abundantemente mostrado, al punto que era un requisito para su desarrollo científico y para la operación de la prudencia. Es claro, a pesar de muy importantes y poco conocidos antecedentes, que especialmente en la nueva psicología se ha puesto un particular esfuerzo en producir un cuerpo sistemático de la experiencia sobre el comportamiento del hombre, con dispares resultados, debidos a ideas poco claras o erróneas, lo que ya nos muestra la escasa autonomía de este nivel epistemológico. La razón de esto la encontramos en lo que ya hemos dicho sobre el *experimentum*. La experiencia «moral» se integra como parte de la virtud de la prudencia (pertenece a la *memoria*), y, como ésta, está de algún modo condicionada por las inclinaciones habituales del sujeto, por su «estructura caracterial», con el lenguaje de hoy -por sus virtudes y vicios, en lenguaje tradicional-.

---

dalla prima e immediata opposizione di sè e del oggetto fino al sapere assoluto". La fenomenologia doveva quindi essere l'atrio e l'introduzione obbligata al grande tempio del sistema di cui anticipava, genericamente, oggetti, analisi e problemi.»

[1701] Sobre el uso del término «historia» en santo Tomás, cf. la nota que se encuentra en *In I de anima*, l.1, n. 109, de la Edición Leonina, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1984: «Recte tamen agnouit Thomas hic verbo subiectam esse uim quam saepius habebat apud Graecos et apud Aristotelem, haec est inquisitio quaedam vel collectio materiarum quae ad perfectum statum scientiae nondum pervenit.»

[1702] Este nivel «experimental» no debe confundirse con la «psicología experimental» especulativa de la que antes hemos tratado. Mientras que en esta última se trata del estudio del funcionamiento de las diversas facultades del alma (en modo diverso según se siga el modo descriptivo o el matemático) en aquélla, que es la que ahora nos interesa, se trata de la experiencia del comportamiento de las personas humanas.

[1703] Cf. F. W. BEDNARSKI, *L'expérience dans l'éthique eudémoniste. La nécessité des prémisses empiriques en morale*, Herder, Roma 1979.

Santo Tomás parece haberse preocupado poco de este nivel, a pesar de que lo haya hecho más de lo que suele creerse, como hemos demostrado. Las razones son a nuestro juicio las siguientes: 1) El Aquinate ha tomado sobre sí principalmente el trabajo de síntesis; no desprecia el conocimiento experimental, sino que lo posee en modo amplísimo gracias a la enorme tradición de conocimiento práctico que tiene a sus espaldas (desde Platón hasta san Alberto Magno), aunque no siempre lo explicite; 2) Santo Tomás es un «científico», en el sentido profundo aristotélico de conocimiento por las causas; por eso, lo que en otros autores (Cicerón, Casiano, Gregorio Magno, Bernardo, etc.) es un grupo más o menos ordenado de experiencias, él lo penetra profundamente con su agudeza intelectual hasta llegar a sus causas, a partir de las cuales las ordena; esto se ve claramente en la II-II de la *Summa Theologiae*, si se la lee con atención; ésta nos provee, como hemos querido mostrar, de una completa teoría de la personalidad normal y desviada; 3) No hay ciencia de lo individual. A pesar de lo que muchas veces se piensa de él -por desconocer su espíritu profundo- santo Tomás, como Aristóteles, no es amigo de los esquemas. De lo individual no hay ciencia. Ciertamente, se puede tener experiencia de lo que sucede *ut in pluribus*, la mayoría de los casos[1704], de allí la importancia del desarrollo de la memoria. Pero la inclinación del Aquinate es la de dejar lo individual en manos de la virtud de la prudencia y, sobre todo, en manos de Dios, que conoce perfectamente el singular, y nos puede mover mejor mediante el instinto de los dones del Espíritu Santo.

Sin embargo, aunque santo Tomás no se ocupe de desarrollar técnicas metódicas de observación de la conducta, de recolección y análisis de datos, nos permite esclarecer, en cambio, el modo en que se estructura la experiencia obtenida. Se trata de una ordenación de los recuerdos, conservados en la memoria, por la actividad comparativa de la *ratio particularis*, bajo la guía de la razón universal. Es necesario citar de nuevo este luminoso pasaje del *Comentario a la Metáfisica* de Aristóteles:

[1704] Cf. G. THIBON, *La ciencia del carácter*, 21: «En verdad, desde luego que no existe ciencia sino de lo general y la caracterología no pretende proporcionarnos un conocimiento exhaustivo de cada individualidad. Se propone únicamente determinar los elementos universales (aunque subespecíficos) cuyas recíprocas relaciones regulan *in concreto* la constitución psíquica de los individuos.»

> La experiencia se forma por la comparación de muchos singulares recibidos en la memoria. Este tipo de comparación es propio del hombre, y pertenece a la fuerza cogitativa, que es llamada razón particular; la cual compara las intenciones individuales, como la razón universal las intenciones universales.[1705]

De nuevo, esta ordenación supone, por un lado un fin al que está inclinada la afectividad; por el otro, las ideas de la razón universal, que son como criterios directivos en la estructuración de la experiencia, y en el considerar un aspecto o dejarlo de lado. No hay experiencia pura, que prescinda de las inclinaciones, valores e ideas del experimentador, sobre todo en el campo de la «ciencias humanas».[1706] Y esto no vale sólo para la experiencia formada por introspección o a partir de la práctica, sino aún para otro tipo de «experimentos psicológicos», que pueden parecer más objetivos, como los que se basan en la estadística y en la psicometría.[1707] Esto no significa negar su

---

[1705] *In I Metaphysicorum*, l. 1, 15.

[1706] Cf. I. ANDEREGGEN, «La problemática de una psicología intrínsecamente católica», 26-27: «Encontramos en primer lugar una fenomenología, una real "fenomenología del espíritu" para tomarle la expresión a Hegel. Es una primera "ciencia" integrante de lo que en general se denomina indiscriminadamente psicología. Se trata de saber qué pasa en concreto en la vida de los hombres. Es una ilusión pensar que este conocimiento puede resultar una consideración "objetiva" independientemente de quien realiza la "experiencia". Podría serlo, por lo menos teóricamente, en el plano de la antropología filosófica, pero no en el de la observación psicológica del hombre concreto. "El fin le parece a cada uno según como él es" decía Aristóteles. Y el Evangelio enseña que el ojo es la luz del cuerpo, o sea, en lenguaje bíblico, de toda la persona, y que si el ojo es puro todo el cuerpo estará iluminado. Lo que los otros son se refleja en uno mismo tal como uno es. Al ladrón todos le parecen posibles ladrones.

Es que la experiencia no es mero conocimiento sensible; es también interpretación o juicio acerca de los "hechos", que a su vez son complejos. Es imposible formular juicios adecuados si no se tienen conocimientos también adecuados en el orden de los conceptos, de lo que se "ve" intelectualmente de la realidad.

De cualquier modo, a pesar de poderse constatar fundamentales desviaciones en la observación de la realidad, es aquí donde es posible mayor contacto entre una psicología cristiana y las psicologías no cristianas (es decir todas las que no se proclaman expresamente tales). Puede suceder que, efectivamente, en aspectos parciales se vea la misma realidad, y que parcialmente se la aprecie del mismo modo.»

[1707] Por este motivo, estas y otras artes (fisiognómica, grafología, etc.) que suelen considerarse disciplinas auxiliares de la psicología en el conocimiento del carácter individual y en el psicodiagnóstico, no pueden constituirse en ciencias o artes perfectos, y se integran en el dinamismo de la prudencia y del saber moral. Thibon resalta la superioridad del conocimiento

eventual validez -aunque sus fundamentos teóricos tengan que ser seriamente revisados a la luz de unas sanas antropología y epistemología-, sino señalar sus límites. Tanto más si pensamos en las «técnicas proyectivas», teñidas profundamente, por definición, de la subjetividad del psicólogo que las administra. Lo mismo se puede decir, en general del «método clínico», en el que las inclinaciones afectivas del investigador son un factor imponderable.

Por estos motivos, el saber de este nivel no puede ser considerado como una ciencia o grupo de ciencias autónomas en el sentido aristotélico del término, aunque a algunas de ellas se las pueda llamar «científicas» en el sentido actual de esta expresión, como un *conjunto de métodos rigurosos de recolección, verificación y sistematización de datos empíricos*. Merece la pena citar el siguiente texto de Jacques Maritain pues, aunque largo y no referido directamente a la psicología, sino a otras disciplinas auxiliares de la ética («ciencias de información experimental»), arroja gran luz sobre el tema que ahora tocamos.

> La experiencia que venimos de recordar, juega un rol fundamental en el saber moral. Un gran número de disciplinas científicas se han desarrollado en nuestros días (en el orden sociológico, económico, etc., como en lo que se llama *Kulturwissenschaften*) que son como una investigación metódica y científica del campo de la experiencia preparatoria al saber moral e incluida en él. Ellas conciernen a las cosas morales; y se presentan como ciencias «positivas», ocupadas de lo que es, y no de lo que debe ser; muchos de nuestros contemporáneos piensan que ellas se pueden constituir como ciencias sin más conexión con la filosofía que la física y la química.
>
> Estas disciplinas y estas técnicas especiales de investigación y de constatación de ciertos comportamientos humanos, estas ciencias de información experimental no son ciencias autónomas: la distinción que se debe hacer en el dominio del conocimiento especulativo entre las ciencias de los fenómenos (saber de tipo empiriológico) y las ciencias filosóficas (saber de tipo ontológico) no tiene lugar en efecto en el campo del conocimiento práctico; porque este dominio sufre enteramente, aún en sus regiones especializadas más alejadas de todo pensamiento filosófico y menos ocupadas en consideraciones normativas, la atracción de un término final y de una función típica que es la intelección realizante, y la regulación de la acción humana; regulación que depende de los fines del ser humano, tanto del fin último como de los fines

---

por connaturalidad, respecto de los métodos «objetivos»; cf. G. THIBON, *La ciencia del carácter*, 21-22: «La experiencia del caracterólogo debe precisamente su profundidad, a su polarización práctica. Las inferencias por connaturalidad afectiva en que se apoya, penetran los sentimientos en su íntima realidad, mientras que la observación llamada rigurosamente "objetiva" de la psicología académica no encara demasiado a menudo sino sus efectos mensurables o su aptitud para hallar cabida en los marcos de tipologías arbitrarias.»

próximos. La ciencia de las cosas morales (en el sentido fuerte que la tradición aristotélica y tomista reconoce a la palabra ciencia) no puede por lo tanto ser constituida y organizada sin el conocimiento de esos fines, y debe entonces consistir en un saber o en un cuerpo de saberes de orden filosófico. La concepción positivista de las disciplinas de observación y de constatación de las que se trata aquí aparece así como una gran ilusión; estas disciplinas no son absolutamente ciencias autónomas comparables a la física o a la química.

Tomadas *separadamente* de toda consideración teleológica, por lejana que sea, y de todo juicio de valor, por implícito que sea, tomadas *separadamente* del Conocimiento del hombre, no pueden ni siquiera ser llamadas *ciencias* más que en un sentido impropio, y según que en el lenguaje moderno se llama ciencia toda disciplina que procede según métodos de verificación rigurosos. Hay entonces, a decir verdad, *empirias* preparatorias a la ciencia, materiales y archivos de experiencia para el saber moral propiamente dicho; y los hechos que ellas clasifican tienen un valor físico o técnico, no propiamente «cultural» o sociológico.

[...] Las ciencias de las que hablamos pueden ser ciencias en el sentido propio de la palabra, a condición de desarrollarse *en continuidad* con alguna de las partes constitutivas de la filosofía moral (adecuadamente tomada) y de integrarse en ella a título de ciencias conexas. Y es de esta integración, que deriva su valor propiamente cultural, a que ellas tienden normalmente.[1708]

No nos interesa ahora detenernos en los pormenores de las distinciones epistemológicas aquí realizadas por el filósofo francés, que no necesariamente compartimos en sus detalles[1709]. Lo importante para nuestro tema es la clara negación del carácter de ciencias autónomas, y especialmente de ciencias en sentido estricto (aristotélico), a este tipo de disciplinas que recogen información y organizan de modo sistemático el *experimentum*. En este nivel, en consecuencia, la psicología será más

---

[1708] J. MARITAIN, «Science et sagesse», en J. ET R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. VI,Éditions Universitaires, Fribourg - Éditions Saint-Paul, Paris, 1984, 175-177. Por eso, estas disciplinas gozarían de un carácter científico tanto mayor cuanto más se integraran en la ciencia moral; *ibidem*, 179: «On voit par là que la parfaite *objectivité* des sciences morales d'information expérimentale (et a plus forte raison l'historie) n'est pas à chercher dans une dénaturation et déshumanisation spéculative de ces disciplines, mais tout au contraire dans une réalisation plus profonde et plus parfaite de leur appartenance à une connaissance d'ordre pratique et de leur référence à la philosophie de l'homme et des actes humains.»

[1709] Sobre todo por lo que hace a las ciencias especulativas -empiriológicas y ontológicas-. Esta división no parece escapar del todo a la visión racionalista. Es nuestra opinión que aún entre las disciplinas especulativas debería tenderse a la unidad de visión, en el respeto de las diferencias formales, y sobre todo evitarse la contraposición entre experiencia y razón, que en la visión del Aquinate, aunque diversas, están en continuidad. También se podría discutir la idea de la ciencia moral «adecuadamente considerada», pero no es éste el lugar para hacerlo.

científica cuanto menos autónoma pretenda ser, y más se integre en el saber moral superior (filosófico y teológico). Esto no quita que se pueda llamar «ciencias» a las distintas disciplinas «psicológicas» de este nivel «empírico», no ya en el sentido clásico del término, sino en el contemporáneo, como dice Maritain, «según que en el lenguaje moderno se llama ciencia toda disciplina que procede según métodos de verificación rigurosos».

Entre los filósofos tomistas, Pieper ha sido uno de los primeros en afirmar claramente la conexión entre ética y caracterología: «No se puede esperar otra cosa: la caracterología, no importa la tendencia que tenga, se toca en puntos esenciales con la ética, y en este sentido tampoco importa si ésta tiene un fundamento religioso o es autónoma o si es formalista o »material«, intectualista o voluntarista. De alguna manera se ocupa toda caracterología del ser del hombre, y es más, del común, inmediato fundamento esencial de todas las más sutiles acciones. Y ya que toda ética de alguna manera está orientada al deber ser del hombre, así se comportan ética y caracterología, hablando en forma sumaria y provisoria, entre sí, como deber y ser. Ambas ciencias se suponen mutuamente, ambas coinciden en última instancia en la pregunta acerca de la esencia del hombre.»[1710] Más explícitamente, R. Allers, psiquiatra y filósofo, ha notado que «la psicología para estar a la altura de sus propios deberes se ve forzada a sobrepasar sus límites. Esto puede ser paradojal, pero es verdad. No podríamos esperar tratar bien nuestro tema, si no nos hubiéramos dispuesto a tal "trascendencia" de las consideraciones puramente psicológicas.»[1711] Es evidente que

---

[1710] J. PIEPER, «Sachlichkeit und Klugheit...», 68. En realidad, la ética no es sólo la ciencia del «deber ser» del hombre, sino que su punto de partida es experimental, el ser del hombre *ut in pluribus*; cf. *In I Ethicorum*, l. IV, n. 53: «Oportet in moralibus accipere, ut principium, *quia ita est*. Quod quidem accipitur per experientiam et consuetudinem»; *ibidem*, l. III, n. 35: «Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem, *primo* quidem grosse idest applicando universalia principia ad singularia et composita, in quibus est actus. [...] *Deinde* oportet ostendere veritatem figuraliter, idest verosimiliter [...]. *Tertio* oportet cum dicturi idest de his quae ut frequentius accidunt, idest de actibus voluntariis, quos voluntas non ex necessitate producit, sed forte inclinat magis ad unum quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, ut principia sint conclusionibus conformia.»

[1711] R. ALLERS, «El amor y el instinto. Estudio psicológico», 304.

aquí por «psicología» se entiende el nivel fenomenológico del que estamos tratando. Y refiriéndose en particular a los límites de la caracterología, afirma en otra de sus obras:

> El hecho de que todo intento de reflexión sobre el carácter humano se ve impelido hacia tales problemas [filosóficos y teológicos], nos indica ya la escasa consistencia que habría de tener la caracterología entendida como una disciplina encerrada en sus propios límites, y hasta qué punto exige completarse, aún más propiamente, fundamentarse y hallar justificación en otros dominios conceptuales. Si la *caracterología teórica* quiere hacer la más elemental justicia a las bases en que su objeto se apoya, *no puede ni siquiera concebirse* si no se *halla fundamentada sobre la teoría del valor y*, en última instancia, *sobre la ontología y la metafísica*. De aquí que una doctrina práctica sobre el carácter necesita siempre apoyarse en la ética como ciencia de la realización de los valores. Y si bien la caracterología ha de quedar al margen de valorizaciones, no puede, sin embargo, existir sin referirse a los valores. Y puesto que todo lo referente al valor culmina en un *summum bonum* y sólo en él puede tomar su origen, resulta que *toda problemática de cualquier caracterología debe quedar profundamente ligada a lo religioso*. Una caracterología naturalista es imposible de suyo.[1712]

En modo similar se expresa G. Thibon también respecto de la caracterología:

> Por esto precisamente no puede erigirse en ciencia plenamente autónoma la caracterología. Tiene que permanecer soldada a la psicología racional cuya prolongación constituye, distinta desde luego, mas no independiente, en el orden práctico y concreto. De lo contrario no puede evitar el caer -por falta de regulación y de alcance superior en la interpretación de los hechos- en cualquier espacioso sofisma de accidente. Pues el estudio de lo individual y de lo contingente tiene que gravitar al lado de la ciencia de lo específico y de lo necesario, y el psicólogo que emprende una circunnavegación sobre las agitadas olas de la historia, ricas en perspectivas ilusorias y en falaces cantos de sirena, no podrá nunca, sin mortal peligro, perder de vista el faro inmóvil de las certidumbres eternas. [1713]

Estas citas, más allá de las imprecisiones que puedan contener[1714], nos muestran la necesidad de la integración de este nivel fenomenológico en uno más hondo para constituirse verdaderamente como ciencia.

Maritain parece tender a considerar la importancia de estas «ciencias de información experimental» como momentos preparativos *previos* a la ciencia moral en sentido fuerte, pues ésta dependería de la «experiencia moral» pre-filosófica, en la que se incluye el conocimiento de estas disciplinas. Sin negar la importancia de la

---

[1712] R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 57.

[1713] G. THIBON, *La ciencia del carácter*, 57.

[1714] En general ligadas a restos de racionalismo presentes en la filosofía de la época, aún de corte neoescolástico.

experiencia humana para la constitución de la ética, nos inclinamos a pensar que el rol fundamental de una experiencia caracterológica sistemática no es tanto anterior, cuanto sobre todo posterior a la ética como ciencia (sobre todo como ciencia general): es decir, en su aplicación -en nuestro caso pedagógica, en la formación de las personas humanas concretas-, ofreciendo una amplia referencia experimental, que puede ser a veces necesaria, según la complejidad de los casos, para un recto juicio prudencial.[1715]

De todos modos, la experiencia por así decir «pre-digerida», no es suficiente. Se exige también, y sobre todo, la experiencia personal, la virtud de la *memoria*, que auxilia más inmediatamente el acto prudencial. Por otro lado, la experiencia, por elaborada que ella sea, no debe transformarse en un esquema *a priori* a aplicar indiferentemente a las personas y situaciones que se presenten. Se exige también una profunda *inteligencia* de la situación presente y, sobre todo, la elasticidad que sólo la verdadera virtud de la prudencia puede garantizar. Todas estas capacidades, como hemos visto, están inseparablemente unidas a las propias inclinaciones afectivas, y no se tienen sin la virtud moral.

En este nivel se puede incluir también una amplia gama de «disciplinas» como la psicología de las edades -no decimos del desarrollo, porque la idea de desarrollo implica un término final al que se considera más perfecto que el inicial, valoración que escapa a la sola «experiencia»-[1716], la psicología diferencial, la psicología social -al menos en su aspecto «empírico»-, etc. Éstas y otras formas de «psicología empírica», para usar una expresión que no nos gusta demasiado por su sabor racionalista, no son

---

1715 M. Ryan, tratando de ética social, señala muy bien en el siguiente pasaje la relación existente entre una cuasi-disciplina fenomenológica como ésta, la ética (general o especial, para usar una terminología ajena a s. Tomás) y la prudencia; cf. M. RYAN, *Ética social*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2002, 15-16: «Per conoscere i principi generali dell'etica non c'è bisogno di una conoscenza "scientifica" del fatto sociale. A questo livello, il filosofo procede mediante l'astrazione, passando dal singolare al universale. Basta la conoscenza comune delle cose sociali. Per conoscere i principi più concreti, o quelli di un ambito specifico, bisogna però avere la conoscenza tecnica. Ancora di più se si tratta dell'applicazione dei principi a casi concreti. [...] Per prendere delle decisioni prudenti occorre la conoscenza dei principi, la conoscenza concreta e, inoltre, la capacità di unire queste due dimensioni.»

1716 En una nota más adelante volveremos sobre otras disciplinas que estudian el «desarrollo humano».

en sí mismas «prácticas»; sólo llegan a serlo en cuanto se integran en las ciencias morales, o en otras disciplinas prácticas o técnicas.

B. Caracterología aplicada

Es cierto que este nivel histórico podría ser integrado no sólo en las ciencias morales, sino también en otro tipo de saber técnico, distinto de la ética. Pensamos que ése sea el caso de algunas especializaciones en la psicología, que son como «aplicaciones» técnicas del conocimiento experimental de la conducta y del carácter, como por ejemplo la psicología laboral, la psicología del deporte, la psicología forense, etc.

Aunque en su desarrollo sistemático se dio sobre todo a partir del siglo XX, no faltan antecedentes muy importantes de la integración del conocimiento sobre el carácter humano en otras disciplinas no estrictamente morales. Así vemos que el mismo Aristóteles desarrolla importantes temas «caracterológicos», y con mucho detalle, no sólo en sus éticas, sino también en su *Ars Rhetorica*[1717] y en su *Ars Poetica*.[1718] Y santo Tomás dice: «También la retórica razona sobre las acciones, por lo que nada prohíbe que a la retórica y la prudencia les pertenezca lo mismo»[1719]. Si la virtud de la

---

[1717] Algunos psicólogos contemporáneos han señalado el valor psicológico de la retórica, muchas veces por a una concepción cínica y sofista de la misma, que es vista casi como un medio de manipulación de las almas. Para Lacan, la retórica debería formar parte de la formación escolar del psicoanalista. Watzlawick considera a la retórica como un antecedente de la ciencia de la comunicación que él pretende estudiar. En referencia a Aristóteles, cf. P. WATZLAWICK, El *lenguaje del cambio*, 11-12: «Ya quince siglos antes de Federico II se sabía que el lenguaje puede influir en estados de ánimo, opiniones comportamientos y, sobre todo, en las decisiones. Basta recordar la alta estima que los presocráticos [es decir, los sofistas] sentían por la retórica y por los recursos sofísticos que empleaba. Tiene aquí particular interés el hecho de que la retórica, en cuanto sistema conceptual cerrado, fuera una notable precursora de la moderna investigación de la comunicación, en cuanto que no se refería a un tema, un contenido o una doctrina determinados, sino que formaba una disciplina *por sí misma* [...]. Aristóteles, en cambio, mostró alta estima por la retórica y la consideraba -como diríamos hoy en día- una forma de comunicación entre un hombre de prestigio, de elevada posición y alta credibilidad y el destinatario de sus manifestaciones, cuyo espíritu queda transformado por ellas.»

[1718] Hay que decir que para Aristóteles el arte tiene un resultado «psicoterapéutico», en cuanto produce la «catarsis» de las pasiones.

[1719] *Summa Theologiae* II-II q. 49 a. 4 ad 3.

memoria sirve principalmente a la prudencia, esto no impide que pueda servir a otras artes, que de todos modos se subalternan a la ética.

Esta *psicología* o *caracterología aplicada* no se debe confundir con las posibles aplicaciones de la *psicología experimental* que estudia (en modo descriptivo o matemático) el funcionamiento de las distintas facultades del alma, saber del que nos hemos ocupado en el contexto de la psicología especulativa. Ambas se pueden considerar como formas de psicología experimental aplicada, pero se trata de dos grupos de disciplinas distintas. Es diverso el conocimiento científico-experimental de las *facultades* del compuesto, del conocimiento experimental del *comportamiento* y del *carácter*. Ambas formas de saber empírico se pueden aplicar a distintos ámbitos: laboral, publicitario, judicial, educacional, militar, médico, etc., constituyendo distintas formas de psicología «aplicada». Aquí nos interesa especialmente el conocimiento empírico del carácter.

Si bien la complicada vida social contemporánea parece exigir estas formas de especialización psicológica, como un oficio, estos saberes técnicos no llegan a ser artes perfectos en sentido clásico, sino que se integran como auxiliares en artes superiores a las que proporcionan como el material experimental al que aplicar las reglas del arte de que se trate. Así, la psicología laboral sirve al arte de gobernar una empresa, la psicología forense sirve al arte del abogado o a la prudencia del juez, la psicología educacional a la prudencia del educador, etc. Como vemos, muchas de estas artes directivas son en realidad de orden moral, o muy próximas a dicho orden. Y, de todos modos, hay que recordar que aunque la perspectiva propia del arte que asuma este conocimiento caracterológico no sea siempre estricta y formalmente moral, sin embargo, desde el punto de vista «material» -el carácter, las acciones y pasiones del hombre-, estamos en presencia de la dimensión moral.

Esto tiene importantes consecuencias «deontológicas», que no han sido suficientemente desarrolladas[1720], y hace de estas formas de actividad algo muy delicado, que exige de parte del psicólogo un refinamiento moral superior.[1721] Es que el

---

[1720] Una importante excepción son las alocuciones de Pío XII aquí citadas.

[1721] Cf. Pío XII, *Alocución a los participantes al XIII Congreso Internacional de Psicología aplicada*, Roma, 10 de abril de 1958, Conclusión: «Nous avons tenté d'apporter une réponse aux questions, que vous aviez posées, sur l'emploi de certaines méthodes psychologiques et sur les principes

conocimiento del carácter de un individuo, que es lo que se le pide al perito psicólogo, no es otra cosa, como demostramos según el pensamiento de santo Tomás, que el de sus disposiciones morales. Por ejemplo, cuando el psicólogo forense analiza a una persona para determinar si tiene inclinaciones sexuales perversas (v.g. para determinar si es culpable de pedofilia o de violación), o si tiene tendencias antisociales, o si es un mentiroso compulsivo, etc. Casos análogos se pueden señalar en las otras especializaciones psicológicas.

Creemos que es a este nivel de conocimiento experimental del carácter al que se refieren distintos textos del Magisterio de la Iglesia que, distinguiendo la psicología de los saberes de orden propiamente moral y religioso[1722], valoran los avances de la moderna psicología[1723], e incluso hablan de la importancia que puede llegar a tener su

---

généraux, qui déterminent la responsabilité morale du psychologue. Chez celui-ci on attend non seulement une connaissance théorique de normes abstraites, mais un sens moral profond, réfléchi, longuement formé par une fidélité constante à sa conscience. Le psychologue [...] tient, pour ainsi dire, en main les facultés psychiques d'un homme, sa capacité d'agir librement, de réaliser les valeurs les plus hautes que comporte sa destinée personnelle et sa vocation sociale.»

[1722] Pío XII señala, sin embargo, que, mientras que al mantenerse en el plano teórico el nivel moral no siempre está involucrado, en la aplicación práctica la consideración de la personalidad global, es decir de las dimensiones moral y religiosa -tanto en estas formas de psicología aplicada como en la psicoterapia- es imprescindible. Cf. *Ibidem*: «Lorsque la psychologie discute théoriquement d'une méthode ou de l'efficacité d'une technique, elle ne considère que son aptitude à procurer la fin propre qu'elle poursuit, et ne touche pas le plan moral. Dans l'application pratique, il importe de tenir compte, en outre, des valeurs spirituelles en cause tant chez le psychologue que chez son patient, et d'unir au point de vue scientifique ou médical celui de la personnalité humaine dans son ensemble.» Este Pontífice parece ser el primero en presentar un cuerpo de enseñanzas sobre el modo cristiano de ver la psicología, y todavía hoy se encuentra en él la doctrina magisterial más orgánica sobre el tema; cf. R. Pascual, "La visión del Magisterio pontificio reciente de cara a las modernas teorías psicológicas (primera parte)", en *Ecclesia*, XVIII (2004) 61-73.

[1723] Pío XII parece decir lo siguiente: la psicología contemporánea como actividad, en su conjunto, es algo muy aceptable y puede traer muchos beneficios. Pero, considerando la psicología que existe en particular, muchas veces se sirve de medios moralmente inaceptables; cf. *Ibidem*, § 2: «Les test et les autres méthodes d'investigation psychologique ont contribué énormément à la connaissance de la personnalité humaine et lui ont rendu des services signalés. Aussi pourrait-on penser qu'il n'existe en ce domaine aucun problème particulier de morale médicale et qu'on peut tout approuver sans réserves. Personne ne niera en fait que la psychologie moderne, considérée dans son ensemble, mérite l'approbation au point de vue

integración en distintos ámbitos de la vida eclesial (en la pastoral[1724], en la formación en los seminarios, etc.[1725]). Ya en la era patrística, san Gregorio Magno, en su *Regla pastoral*, había llevado a cabo ampliamente la descripción de los distintos tipos de personalidades a las que se puede dirigir la «pastoral», y qué modo de proceder hay que seguir con cada uno de ellos. Esta «psicología pastoral» se integra como una parte de la teología pastoral misma. Aunque en este caso la cuestión se complica con la relación entre ética filosófica y teología. Pues no se trata de asumir simplemente esta experiencia «psicológica» separadamente de la ética. Al respecto, ver lo que diremos al tratar de psicología y teología al final de este capítulo.

---

moral et religieux. Cependant, si l'on considère en particulier les buts qu'elle poursuit et les moyens qu'elle met en oeuvre pour les réaliser, on sera amené à faire une distinction. Ses buts, c'est-à-dire, l'étude scientifique de la psychologie humaine et la guérison des maladies du psychisme, n'ont rien que de louable; mais les moyens utilisés prêtent parfois à des réserves justifiées [...].»

[1724] Cf. *Gaudium et spes*, 62: «En la cura pastoral se conozcan suficientemente y se haga uso no sólo de los principios de la teología, sino también de las ciencias profanas, en primer lugar de la psicología y de la sociología, de modo que también los fieles sean conducidos a una más madura vida de fe.» La mención de la sociología pone de manifiesto que el Magisterio se refiere a esta psicología «empírica». Cf. también *Gaudium et Spes*, 52 y 54, y el Decreto *Apostolicam actuositatem*, 32.

[1725] Cf., por ejemplo, JUAN PABLO II, *Discurso A los participantes en la asamblea plenaria de la congregación para la educación católica*, Lunes 4 de febrero de 2002, 2: «Estáis examinando algunas *Orientaciones para la utilización de las competencias psicológicas en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio*. Es un documento que se presenta como instrumento útil para los formadores, llamados a discernir la idoneidad y la vocación del candidato con vistas a su bien y al de la Iglesia. Naturalmente, la ayuda de las ciencias psicológicas se ha de insertar con equilibrio en el itinerario vocacional, integrándola en el marco de la formación global del candidato, para salvaguardar el valor y el espacio propios del acompañamiento espiritual. El clima de fe, indispensable para que madure la respuesta generosa a la vocación recibida de Dios, permitirá comprender correctamente el significado y la utilidad del recurso a la psicología, que no elimina todas las dificultades y tensiones, pero favorece una mayor toma de conciencia y un ejercicio más efectivo de la libertad, para librar una lucha abierta y franca, con la ayuda insustituible de la gracia.

Por este motivo, conviene promover la preparación de psicólogos expertos que, además de alcanzar un buen nivel científico, logren una comprensión profunda de la concepción cristiana sobre la vida y la vocación al sacerdocio, para que puedan contribuir de forma eficaz a la integración necesaria entre la dimensión humana y la sobrenatural.»

Esto no quiere decir, por ejemplo, que los directores espirituales, en vez de seguir los consejos de san Juan de la Cruz o de san Ignacio, tengan que aplicar el psicoanálisis o la psicoterapia no directiva de Rogers. En efecto, no pensamos que pueda considerarse que las alabanzas del Magisterio se extienden, así como están, a otras dimensiones y escuelas de la psicología contemporánea que, como el psicoanálisis, van más allá de este nivel experimental, y se constituyen como saberes de orden moral, o postmoral, alternativos a la moral clásica.

Sin embargo, la «psicoterapia» que, en los fines que persigue -y no necesariamente en los medios que usa en concreto[1726]-, parece de algún modo incluida en la alabanza del Magisterio, pone un problema epistemológico y moral especial; por ello merece una atención propia, pues, a nuestro juicio, no es actualmente una forma más de psicología aplicada. Aunque algunos recurran al consultorio del psicólogo sólo para tener un primer conocimiento de su carácter, tal vez sin una intención moral *explícita*, esto, que no es todavía psicoterapia, ya parece al menos una forma inicial de conocimiento moral, pues el primer paso para «llegar a ser el que eres» es «conocerte a ti mismo». Por otro lado, sin negar la importancia que una caracterología empírica puede tener en las distintas formas de práctica médica (no sólo para la psiquiatría), no nos parece que la psicoterapia misma se pueda contar como una parte de la medicina, en sentido estricto, sin más, dada la especificidad de la *aegritudo animalis* y su estrecha y frecuente conexión con el orden moral.[1727]

C. Límites de una psicología sólo «empírica»

Muy frecuentemente, sobre todo los filósofos, identifican la «psicología» con este nivel descriptivo o experimental (no distinguido, además, de la «psicología experimental», de la que antes hablamos), o con sus aplicaciones más directas, olvidando completamente su integración en la práctica real. Consideramos que es un error hacerlo, o al menos algo impreciso. Porque la psicología de este nivel, como es

---

[1726] Ver la cita de Pío XII, dos notas atrás.

[1727] A quien nos objete que el mismo Pío XII parece referirse a la psicoterapia como una profesión del ámbito médico respondemos que en aquel entonces, en la mayor parte de los países de occidente, la práctica de la psicoterapia estaba prohibida por ley a quien no tuviera el título de médico, con lo que difícilmente se encontrará, hasta la década del '60, a muchos «legos» entre los principales autores de psicoterapia.

lógico y se dice repetidamente, no es «normativa». Justamente por no ser normativa, tampoco es regla suficiente para la práctica. De allí su subordinación a otro arte, o a la moral y la prudencia. Pues el psicólogo, al menos el así llamado «clínico», generalmente no busca sólo conocer las características individuales de la persona que lo consulta, sino también producir un cambio desde una situación actual, que juzga «negativa» (anormal, patológica, desviada, inadaptada, de malestar, viciosa, o como se la quiera llamar), hacia una determinada dirección, que considera «positiva». Esto es imposible de hacer a partir de premisas sólo «empíricas». Es necesario un nivel más profundo, que nosotros consideramos ético, al menos en un sentido amplio. Y como esto es lo que principalmente intenta el psicólogo, a lo que se ordena el conocimiento experimental, sea éste técnico o personal, del que se sirve, de esto se sigue que la «ciencia» que guía la praxis de la psicología, en cuanto psicoterapia, debe colocarse no al nivel de una ciencia humana positiva o experimental, sino al nivel de las ciencias morales. Justificaremos estas afirmaciones en los apartados siguientes.

Éste es uno de los puntos en que se manifiesta el peligro de la equivocidad del término «psicología» y cómo el pasaje inadvertido de uno de sus significados al otro produce después hondas desviaciones en la práctica. Se dice generalmente que la diferencia entre el psicólogo y el filósofo moral (o el teólogo moral, o el confesor) es que mientras que este último «juzga moralmente» a la persona, el primero no lo hace ni debe hacerlo. Debería solamente mostrarle a la persona cómo están las cosas, y que ésta decida según sus propios valores, o intereses. Este modo de razonar es falaz: 1) sea por la concepción de la ética que encierra, 2) sea por la confusión en el uso del término «psicólogo».

1) Por la concepción de la ética, vista como un código de deberes de origen puramente cultural o libremente elegidos en una especie de opción radical sobre la propia persona y finalidad. Ya hemos dicho suficientemente que ésta no es la visión tomista de la moral. Ahora el «moralista» es visto como un juez severo (e hipócrita, o al menos inconsciente de sus defectos) ciego a los condicionamientos que limitan la libertad del sujeto, a los que en cambio estaría atento el psicólogo. Quede claro que no decimos que haya que «imponerle» a la persona una moral, ni menos una fe, que la persona no está dispuesta a aceptar pues la fe no puede ser forzada, sino que depende

de un acto de la voluntad.[1728] Pero existen una ley natural y una realidad espiritual independientes de las elecciones «autónomas», y cualquier conducta no produce el desarrollo pleno de las capacidades humanas. No se trata de imponer, sino de hacer ver la realidad e incluso de alentar a la persona a mejorar. Evidentemente, después la eficacia de la ayuda dependerá del grado de colaboración de la persona que pide ser ayudada.

2) En segundo lugar, porque pasa de la «psicología» considerada como ordenamiento sistemático de la experiencia sobre el comportamiento y el carácter de los hombres, o incluso como ciencia especulativa experimental, a la práctica de ayuda a las personas en la superación de determinadas falencias de su personalidad y en la consecución de una mayor armonía psíquica.[1729] Se trata aquí de dos cosas distintas, y el

---

[1728] Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 10 a. 8.

[1729] Y. Simon, que toma como significado principal de «psicología» una disciplina especulativa que estudiaría el «juego de las causas naturales», considera por ello que sólo abusivamente se la puede llamar un ciencia moral; sin embargo, señala con lucidez: «Agreguemos que entre las materias comunmente estudiadas hoy bajo el título de psicología, algunas corresponden en realidad a un conocimiento propiamente moral, y no pueden ser comprendidas sino a la luz de principios morales. Hace tres cuartos de siglo, Ribot, cuyos esfuerzos por someter la vida afectiva a los procedimientos totalmente especulativos y positivos de la psicología moderna son conocidos, escribía que para la psicología moderna ya no hay pasiones buenas ni malas, como tampoco hay plantas útiles o nocivas para el botánico, a diferencia de lo que pasa con el moralista y el jardinero; paralelo seductor, pero sofístico, ya que si es accidental para una planta satisfacer o contrariar la mirada del amante de los jardines, una pasión, considerada en su ejercicio concreto, cambia de naturaleza según que favorezca o contraríe al agente libre. Ahora bien, la psicología moderna de la vida afectiva, sondeando el mundo del vicio y de la virtud prohibiéndose todo juicio de valor moral, por lo tanto arrastrada por del juego concreto de la libertad en un orden de cosas donde la naturaleza de la realidad considerada varía con los motivos de la elección voluntaria, presenta generalmente un penoso espectáculo de sistemática desinteligencia. Aquí, como en sociología, encontramos la última palabra del cientificismo. Después de la arrogante pretensión de someter los problemas metafísicos al juicio de la ciencia positiva, estaba reservado a nuestro tiempo asistir a la *fisicalización de las cosas morales*. Muchas personas alarmadas por la devastación que causa en las jóvenes inteligencias la lectura de los *sociólogos*, quieren reaccionar reclamando simplemente un uso más libre y clarividente de principios metodológicos considerados como intangibles, o como mucho la introducción de reformas metodológicas discretas, dejando a salvo el carácter totalmente positivo y especulativo de las ciencias morales distintas de la moral normativa. Nosotros creemos que no se podrá hacer nada contra la influencia tóxica de una cierta sociología si no se comienza por reconocer que

pasaje de la una a la otra no es automático. Se supone -aunque no siempre los psicólogos contemporáneos lo expliciten- una visión del hombre y de su fin o perfección, sin la cual se hace imposible ni siquiera pensar en salir de la situación de hecho.

Detrás de todas estas operaciones equívocas no se esconde sólo la falta de formación, lamentablemente muy extendida, sino muchas veces, y en importantes autores, como Freud, Jung, Lacan y otros, el intento proyectado por Nietzsche de llevar a la práctica la superación de la moral cristiana. Si el psicólogo no juzga moralmente es porque no considera la moral como realmente normativa y obligante, y porque además (y justamente porque) la juzga represiva de la subjetividad profunda.

2. Ética y psicología

A. Psicología, ética y psicoanálisis

Un segundo nivel en la praxis que se atribuye a la psicología, más propiamente científico y raíz principal, como vimos, de la cientificidad del anterior es de naturaleza ética: «Encontramos en segundo lugar, en lo que podríamos denominar "psicología", una segunda ciencia, de carácter propiamente antropológico y ético. Este nivel científico está siempre presente, aunque sea implícita y veladamente. Es, en general, el nivel principal de lo que se denomina psicología, y sobre todo, de lo que se denomina psicoanálisis, aunque, por supuesto, los sostenedores de esta corriente proclamen abiertamente lo contrario, por lo menos cuando, como suele suceder, no han llegado suficientemente cerca del sentido del texto de Freud.»[1730] Como ya vimos, dice al respecto Erich Fromm:

> Generalmente se considera que la psicología es una ciencia relativamente moderna, y esto porque el término ha entrado en el uso general sólo en los últimos cien, ciento cincuenta años. Pero se olvida que hubo una psicología premoderna, la cual duró más o menos desde el 500 a. C. hasta el siglo XVII, pero que no se llamaba «psicología», sino «ética» o, con más frecuencia aún, «filosofía», aunque se trataba justamente de psicología. ¿Cuáles eran la sustancia y los fines de tal psicología premoderna? La respuesta puede ser sintetizada así: *era el conocimiento de la psique humana que tenía como meta el mejoramiento del hombre*. Ella tenía, por lo tanto un propósito moral, se podría decir incluso religioso, espiritual.

---

toda ciencia del actuar humano, del ser moral, para comprender su objeto debe recibir de la filosofía moral el conocimiento de los valores morales.» (Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, Desclée de Brouwer, Paris 1934, 136-141).

[1730] I. ANDEREGGEN, «La problemática de una psicología intrínsecamente católica», 27.

> Me limito a ofrecer sólo algunos breves ejemplos de la psicología premoderna. En primer lugar el budismo, que implica una psicología amplia, muy compleja y diferenciada. Aristóteles ha escrito un manual de psicología que ha intitulado, sin embargo, *Ética*. Los estoicos han elaborado una psicología de altísimo interés; muchos de ustedes conocerán seguramente las *Meditaciones* de Marco Aurelio. En Tomás de Aquino se encuentra un sistema psicológico del cual se puede probablemente aprender más que de gran parte de los actuales manuales de tal disciplina; se encuentran en él interesantísimos y muy profundos tratados de temas como narcisismo, soberbia, humildad, modestia, sentimientos de inferioridad, y muchos otros. Lo mismo vale para Spinoza, que escribió una obra sobre la psicología, intitulada por él, al par de Aristóteles, *Ética*.[1731]

Vemos pues la clara coincidencia de este nivel con lo que hoy se llama psicología, nivel que, como afirma incluso Fromm, se encuentra también amplísimamente desarrollado por santo Tomás, permitiendo dar respuesta a muchos de los planteos del psicoanálisis mismo. Como hemos visto, es sobre todo la moral de santo Tomás la que se puede comparar con la psicología (práctica) contemporánea, y no tanto sus concepciones teóricas sobre el alma, aunque ambas estén estrechamente unidas. Dice con razón Maritain: «Con entero conocimiento y profundo tino, santo Tomás estudió en la segunda parte de la Suma muchos puntos y analogías psicológicas que para un observador superficial podrían aparecer más en su lugar en el tratado (enteramente especulativo) *del Hombre*.»[1732]

De hecho, también según Fromm, es a la ética que en útlima instancia se conecta la psicología de Freud y no, como se suele pensar, a la psicología experimental o a la psiquiatría.

> Freud -y es de máxima importancia entenderlo- trataba de sondear científicamente no sólo los movimientos del actuar, es decir las pasiones, sino, exactamente como la psicología premoderna, y contrariamente a las dos ramas principales de la psicología moderna, se proponía también una finalidad moral: el hombre debe conocerse, debe descubrir el propio inconsciente para alcanzar la independencia. El objetivo de Freud era el dominio de la razón, la destrucción de las ilusiones, de modo que el hombre llegara a ser libre y emancipado. Sus aspiraciones morales eran las mismas del Iluminismo, del racionalismo: un objetivo que trascendía ampliamente lo que todo el resto de la psicología entendía y se proponía a sí misma justamente con ese término, en cuanto se limitaba a descubrir el modo de obtener un mejor funcionamiento del hombre. La meta de Freud

---

[1731] E. FROMM, «Psicología per non psicologi», 82.

[1732] Cf. J. MARITAIN, *Distinguir para unir* o los *grados del saber*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947, 116.

era en cambio un modelo humano que desde muchos puntos de vista coincide con el de los grandes filósofos del Iluminismo.[1733]

[1733] E. FROMM, «Psicología per non psicologi», 88-89. Cf. H. KOHUT, *¿Cómo cura el análisis?*, Paidós, Buenos Aires 1993, 301: «Creemos que la teoría de la primacía de las pulsiones y de su domesticación, así como la teoría del pasaje de la dependencia a la autonomía y del narcisismo al amor de objeto, forman parte de (o se han convertido gradualmente en) un sistema moral supraordenado, disfrazado bajo el ropaje científico; y que pese a todas las declaraciones verbales en contrario, la práctica actual del psicoanálisis está sobrecargada de una mezcla de objetivos escondidos, de corte moral y educativo.» Para Kohut esto sería algo negativo, que se superaría con la «cientificidad» de su psicología del *self*. Nosotros pensamos que esto implica desconocer la verdadera esencia del proyecto freudiano; *ibidem*, 301: «Por el contrario, la psicología del sí-mismo sostiene que afirmar que nos ocupamos de experiencias pulsionales, y no de las pulsiones mismas, es coherente con los principios que orientan una psicología científica de los estados psíquicos complejos»; 303: «No obstante, creemos que una interpretación sólo puede ser genuinamente analítica, vale decir, que puede permitir a la postre al analizando convivir en armonía con las pautas de su propio sí-mismo nuclear, si es suministrada sin ninguna presión oculta, moral y educativa. Y esta presión resulta inevitable en la medida en que se mantiene el énfasis tradicional en la primacía de las pulsiones y el desvalimiento del niño, y la connotación peyorativa del concepto de narcisismo.» En cambio, cf. A. MANENTI, «Teoria e psicologia: il metodo interdisciplinare», en *Rivista di Teologia morale*, 77 (1988) 87-97; 90-91: «La psicología no se detiene nunca en el estudio de la naturaleza del hombre y no es sólo un instrumento hermenéutico. Desde que Freud puso como base del método psicoanalítico el axioma de que los síntomas tienen un significado en términos de motivación, puso al psicoanálisis fuera del ámbito de las ciencias sólo inductivas y lo colocó en el ámbito de las ciencias filosóficas. Toda psicología profunda es también una antropología. Una neutralidad filosófico-antropológica por parte de las ciencias humanas es un mito insostenible y no conduce a una adecuada comprensión de la realidad estudiada. Es imposible construir una ciencia del hombre que no lleve a una visión precisa del hombre mismo, aún si tal visión es muchas veces implícita, no articulada en un sistema lógico-conceptual, más intuida que reflexionada. Se podría aplicar a la psicología lo que Maritain dice de la pedagogía: "la pedagogía no es una ciencia autónoma, sino dependiente de la filosofía... Solamente ligándose a la filosofía, la pedagogía podrá adquirir su carácter de ciencia auténtica... Lo sepa o no, toda pedagogía adora un Dios." [...] las ciencias humanas no pueden reducirse nunca a ciencias empíricas, justamente a causa de la naturaleza de su objeto de estudio; si fueran sólo esto, perderían de vista lo que es específicamente humano en su objeto de investigación. [...] En el caso de la psicología, los presupuestos implican generalmente dos elementos: una teoría sobre el inicio, el desarrollo y el fin de la vida humana, y una teoría sobre el diálogo psicoterapéutico. Una vez establecidos estos elementos, se los toma como clave de la existencia humana y justificación para las técnicas de intervención. Las diferencias entre las escuelas son en el fondo diferencias sobre los presupuestos teóricos acerca de lo que es

En realidad Freud parece oscilar entre la ética autónoma de la Ilustración -a la que se reduce la ética «humanista» de Fromm- y la psicología como arte desenmascarador postmoral, fin en sí mismo, al modo de Nietzsche. Esto ha dado lugar a que algunos psicoanalistas tendieran a una u otra de estas posturas, aunque no faltaron quienes (sobre todo en Estados Unidos) intentaron convertir el análisis en una disciplina científica o técnica. Autores como Lacan y los psicólogos y psicoanalistas postmodernos retoman con mucha conciencia el aspecto nietzscheano del psicoanálisis, que no tiene nada de humanista, pues se trata de una deconstrucción (analítica) del sujeto moral.[1734] Como sea, es claro que el centro de la tarea freudiana se encuentra, mucho más allá de la experiencia y de la medicina, a un nivel *al menos* ético y filosófico, pero que llega a proponer también una «metapsicología», una visión de toda la realidad desde sus principios últimos, que pretende explicar todo, incluida la religión, y producir una modificación de la cultura desde sus instancias más hondas. A veces incluso, se entrevé en el fondo una especie de mística oscura y la praxis del psicoanálisis parece asemejarse a un arte oculto, al menos en Freud y Jung, como ya vimos.

Por su lado también autores de las demás corrientes, por ejemplo la cognitivista, como Albert Ellis, afirman claramente que lo que ellos hacen está más cerca de la filosofía que de la psicología «científica»:

> El enfoque de la terapia racional-emotiva muchas veces es más filosófico que psicológico. Los terapeutas de la RET más que mostrar simplemente a los clientes la psicodinámica de su conducta perturbada, les demuestran lo que podría llamarse la dinámica filosófica de su conducta. Es decir, les demuestran que las verdaderas razones de su conducta auto-destructiva no radican en sus tempranas experiencias o en su historia pasada, sino en las actitudes filosóficas y suposiciones que han estado haciendo y todavía se hacen en torno a estas experiencias y a esta historia suya.
>
> Más aún, los terapeutas racionales presentan muy didácticamente a los clientes una filosofía de vida bastante nueva y de orientación existencialista. Ellos enseñan que es posible para las personas aceptarse como seres valiosos y felices en la vida por el mero hecho de que existen y de que están viviendo. Atacan con firmeza la idea de que la valía intrínseca de las personas depende de los criterios normalmente reconocidos en la sociedad tales como el éxito, los logros

---

significativo para decir que el hombre es un ser más o menos respetable.»

[1734] Cf. I. ANDEREGGEN, «Psicología posmoderna y mística», 269-284. La tesis de Andereggen es que detrás de la psicología postmoderna, y del psicoanálisis freudiano mismo, se esconde una mística de la inversión que es en el fondo una anti-teología.

> adquiridos, la popularidad, el servicio a los demás, la devoción para con Dios y otras cosas por el estilo. Por el contrario, les demuestran a los clientes que harían mejor, si realmente quieren superar sus perturbaciones emocionales profundamente arraigadas, en aceptarse a sí mismos sin dar importancia a que sean competentes o alcancen muchos éxitos y sin mirar a que los demás los valoren mucho o nada.[1735]

La conexión de la ética y la psicología es también más que evidente en la psicología positiva de Martin Seligman, que, como hemos explicado, toma como objeto de estudio los temas clásicos de la ética aristotélica: la vida buena, la felicidad y las virtudes.

Finalmente, ya Pío XII había notado, por un lado, la tendencia moderna a contraponer ética y psicología[1736]; por otro, que la verdadera ética contiene en sí la

---

[1735] A. ELLIS - R. GRIEGER, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, 204.

[1736] Cf. PÍO XII, *Alocución a los participantes al V Congreso Internacional de Psicoterapia y de Psicología clínica*, Roma, 15 de abril de 1953, § 2: «On a prétendu en effet établir l'antinomie de la psychologie et de l'éthique traditionnelles vis-à-vis de la psychothérapie et de la psychologie clinique modernes. La psychologie et l'éthique traditionnelles ont pour objet, affirme-t-on, l'être abstrait de l'homme, l'*homo ut sic*, qui assurément n'existe nulle part. La clarté et l'enchaînement logique de ces disciplines méritent l'admiration, mais elles souffrent d'un vice de base: elles sont inapplicables à l'homme réel, tel qu'il existe. La psychologie clinique, au contraire, part de l'homme réel, de l'*homo ut sic*. Et l'on conclut: entre les deux conceptions, s'ouvre un abîme impossible à franchir aussi longtemps que la psychologie et l'éthique traditionnelles ne changeront pas leur position.

Qui étudie la constitution de l'homme réel, doit en effet prendre comme objet l'homme "existentiel", tel qu'il est, tel que l'ont fait ses dispositions naturelles, les influences du milieu, l'éducation, son évolution personnelle, ses expériences intimes et les événements du dehors. Seul existe cet homme concret. Et cependant, la structure de ce moi personnel obéit dans le moindre détail aux lois ontologiques et métaphysiques de la nature humaine, dont Nous parlions plus haut. C'est elles qui l'ont formée et qui donc doivent la gouverner et la juger. La raison en est que l'homme "existentiel" s'identifie dans sa structure intime avec l'homme "essentiel". La structure essentielle de l'homme ne disparaît pas quand s'y ajoutent les notes individuelles; elle ne se transforme pas non plus en une autre nature humaine. Mais précisément la charte, dont il s'agissait tantôt, repose dans ses énoncés principaux sur la structure essentielle de l'homme concret, réel.

Par conséquent, il serait erroné de fixer pour la vie réelle des normes, qui s'écarteraient de la morale naturelle et chrétienne, et que l'on désignerait volontiers comme "éthique *personnaliste*": celle-ci sans doute recevrait de celle-là une certaine orientation, mais ne comporterait pas pour autant d'obligation stricte. La loi de structure de l'homme concret n'est pas à inventer, mais à appliquer.»

psicología. Dice con lucidez el Pontífice: «El psiquismo social toca también la moralidad, y las conclusiones de la moral comprenden en sí ampliamente las de una psicología y una psicoterapia serias.»[1737] Nadie, como Pío XII, ha resaltado tanto los aspectos positivos de la psicología contemporánea. Sin embargo, no escapa a su mirada el hecho de que la psicología y la psicoterapia penetran ampliamente en campo moral y que si quieren ser «serias» deben tener en cuenta este hecho.

B. Ética y experiencia

Evidentemente, la ética incluye muchos aspectos, así como diversas partes o disciplinas. Según Aristóteles hay al menos tres partes: la ética individual (*monástica*), la ética familiar (*económica*) y la ética social (*política*).[1738] Lo que hoy se llama psicología (particularmente la psicología de la personalidad) parece tener mayor conexión con la primera y la segunda de ellas, aunque implica también la otra (especialmente la "psicología social"). Además, hay una moral natural (filosófica) y otra sobrenatural (teológica). Los psicólogos se adentran muchas veces en el terreno de esta última aunque sea para negarla y reducirla a un orden inferior, como hemos mostrado. Una respuesta *integral* a sus propuestas supone, por eso, la asistencia de la teología.

Según el modo natural de conocer, la ética parte de conocimientos generales, que luego se van concretizando por la aplicación a temas y circunstancias más particulares. Es en esta aplicación que va adquiriendo más importancia la experiencia sistemática. Vemos así, por ejemplo, que Aristóteles luego de haber tratado brevemente en los tres primeros libros de la *Ética Nicomáquea* de lo que hoy se suele llamar «ética general», es decir de los principios fundamentales de la ética (fin, felicidad, hábito, virtud, elección, etc.), pasa a un análisis más detallado del modo de ser virtuoso (virtudes, vicios opuestos, la amistad, etc.), que por su penetración psicológica parece más un estudio caracterológico que no lo que hoy se suele llamar «ética especial» -que generalmente es el enunciado de los deberes en los distintos ámbitos de la vida (deontología)-. Y en verdad, gran parte de lo que hoy se estudia con los nombres de «psicología de la personalidad» y «caracterología» corresponde a este nivel. Es verdad que anteriormente dijimos, adecuándonos al modo de hablar común entre los psicólogos y filósofos, que el nivel experimental o fenomenológico parecía

---

[1737] *Ibidem* § 3.

[1738] *In I Ethicorum*, l. I, n. 6.

corresponder a la caracterología. Pero lo cierto es que en la caracterología, así como ha sido históricamente desarrollada, no se encuentra sólo el nivel experimental del que hablamos, sino también un nivel explicativo y normativo. Es lo mismo que sucede con el psicoanálisis.

La diferencia entre este nivel y el que hemos tratado con anterioridad es clara: mientras que el primero se reduce a la acumulación de experiencia singular, o a lo sumo a una primera universalización, este segundo es propiamente científico, es decir, llega a lo universal y al conocimiento científico de las causas, aunque a partir de la experiencia. Y por esto puede guiar la conducta y ser normativo. Dice el Aquinate: «El modo en que el arte se forma a partir del *experimentum* es el mismo que ya explicamos por el que el *experimentum* se forma a partir de la memoria. Pues como de muchos recuerdos se forma una ciencia experimental, así de muchas experiencias se forma una concepción universal de todas las cosas semejantes. Por lo cual el arte se diferencia del *experimentum* en esto: que el *experimentum* sólo se refiere a lo singular, mientras que el arte a lo universal.»[1739] Y santo Tomás pone para ilustrarlo el ejemplo del arte médico:

> Pero el *experimentum* supone como un razonamiento sobre los particulares, por el cual se conecta uno con otro, lo cual es propio de la razón. Como cuando alguien recuerda que tal hierba muchas veces curó a muchos de la fiebre, se dice que hay experiencia de que ésta tiene la propiedad de curar la fiebre. Pero la razón no se detiene en la experiencia de los particulares, sino que a partir de muchos particulares que lo hacen experimentado, concibe algo común que se graba en el alma, y lo considera sin tener en cuenta ningún singular. Y esto común lo toma como principio del arte y de la ciencia. Por ejemplo, si el médico consideró que esta hierba sanó a Sócrates de la fiebre, y a Platón, y a muchos otros hombres individuales, se trata del *experimentum*. Pero si su consideración llega a que tal especie de hierba absolutamente sana de la fiebre, esto se toma como una cierta regla del arte médico.[1740]

Esto que dice de la medicina, se aplica perfectamente al tema del que tratamos. Una cosa es la simple acumulación de experiencia sobre el comportamiento humano. Otra, conocerlo universalmente y comprender sus causas, de modo que se llegue a enunciados que sirvan de norma para la acción. Por ejemplo: uno puede saber por experiencia que muchas personas soberbias se pelean; o incluso, en una primera universalización, que «hay peleas entre los soberbios». Pero que «hay peleas entre los

---

[1739] *In II Posteriorum analyticorum*, l. I, n. 18.

[1740] *In II Posteriorum analyticorum*, l. XX, n. 592.

soberbios porque entre ellos se estorban la propia superioridad que ambicionan», como dice el Angélico, es algo que pertenece a la ciencia, porque supone el conocimiento propiamente universal y causal.[1741]

Esto no transforma, sin embargo, las ciencias morales en disciplinas especulativas. El Aquinate expresa con mucho realismo la raigambre experimental y el carácter práctico del conocimiento moral, comparándolo con el arte médico: en ambos casos la experiencia juega un rol fundamental, y la demostración es sobre todo *quia*, dejando más a las disciplinas propiamente especulativas la explicación *propter quid*, aunque su ciencia será más sólida cuanto más arraigada esté en la disciplina especulativa que explica sus principios -a pesar de que un mínimo nivel explicativo parece incluirse en la ética, sobre todo en la «ética general»[1742]-; pero veamos lo que dice el Angélico mismo:

[1741] Aquí hablamos de conocimiento por las causas en sentido amplio, que incluye no sólo la demostración *propter quid*, sino también *quia*; cf. *In I Ethicorum*, l.IV, n. 53.

[1742] Por eso, J. Maritain distingue -tal vez excesivamente- la ciencia moral «especulativamente práctica» de la «prácticamente práctica»; cf. J. MARITAIN, *Distinguir para unir* o los *grados del saber*, 109-110: «En el ORDEN ESPECULATIVO el espíritu, al considerar el mundo de la existencia, hace brotar de dicho mundo universos de inteligibilidad más y más puros, más y más despojados de la materia: el universo de las ciencias de la naturaleza y de la filosofía de la naturaleza, el universo de las ciencias matemáticas, el universo de la metafísica. Luego, cuando al retornar sobre el mundo de la existencia considerado como tal, toma como término la acción humana, que se cumple en este mundo [aquí se nota, digamos de paso, la influencia de la concepción de la *existencia* y de la *metafísica* de Juan de Santo Tomás -citado al pié de página- que no parece coincidir exactamente con la del Doctor Angélico], el espíritu, filosofando esta vez en el ORDEN PRÁCTICO, se aplica a conocer no ya sólo para conocer sino para obrar, y a obtener de un *objeto* que es algo práctico (un acto que cumplir), un *saber* que, procediendo de una manera práctica en cuanto a sus finalidades propias y en cuanto a las condiciones del objeto, opera todavía sin embargo, en cuanto al equipo general o fundamental del conocimiento, *de modo especulativo* o *explicativo*, y considera el universo mismo del obrar y de los valores operativos desde el punto de vista de las razones de ser y de las estructuras inteligibles que le son inmanentes. Es lo que Aristóteles llamaba la filosofía práctica: ética, económica, política, etc.»; 114: «Y ahora se plantea una cuestión. ¿No hay entre la prudencia y el saber especulativamente práctico una zona intermedia de conocimiento? Sí, respondemos explicando los principios de santo Tomás; y es la ciencia práctica en el sentido estricto del término, el saber *prácticamente práctico*. Es también una ciencia, pues, si se halla mucho más particularizada que la teología moral o la ética, si considera el detalle de los casos, es no obstante valiéndose todavía, como de su objeto propio, del

En las realidades morales hay que tomar como principio el *cómo son las cosas* [*quia ita est*]. Esto se aprende por experiencia y costumbre. Por ejemplo, que las concupiscencias se superan por la abstinencia.[1743]

Y si esto es evidente para alguien, para éste no es necesario para actuar conocer el *por qué* [*propter quid*]. Como al médico le alcanza para sanar saber que tal hierba cura tal enfermedad. Pero saber por qué se requiere para saber, cosa que se intenta principalmente en las ciencias especulativas.[1744] Pero quien es experimentado en las realidades humanas, o tiene por sí mismo los principios de la acción, como considerándolos por sí, o fácilmente los aprende de otro.[1745]

---

universal y de las razones de ser. Pero en cuanto al equipo fundamental del conocimiento propiamente, o a la estructura misma de las nociones y definiciones, procede según un *modo* muy distinto que el de la ética o de la teología moral. Hasta el método de saber se ha invertido; el modo entero del saber es aquí práctico. ¿Qué quiere decir esto? Esto significa que al presente no se trata de resolver una verdad, aún práctica, en sus razones y principios. Se trata de preparar la acción y de señalar sus reglas próximas.»

[1743] Santo Tomás pone este otro ejemplo: «El joven es inexperto en las operaciones de la vida humana, por la poca edad que tiene. Pero las razones de las ciencias morales proceden de lo que pertenece a los actos de la vida humana, y trata sobre ellos. Como si se dice que *el liberal guarda poco para sí, y da más a los otros*, esto el joven, por falta de experiencia, tal vez no lo considerará verdadero» (*In I Ethicorum*, l. II, n. 38).

[1744] Recordar lo que dijimos anteriormente sobre los tres modos de considerar lo especulativo y lo práctico. Las ciencias especulativas proceden en modo *resolutivo*, mientras la ética lo hace en modo *compositivo*; cf. *In I Ethicorum*, l. II, n. 35. Según la interpretación de Maritain, el modo compositivo pertenecería al saber *prácticamente práctico*; cf. J. MARITAIN, *Distinguir para unir o los grados del saber*, 114-115: «Él reúne todo lo que ya se sabe, todas las explicaciones, principios y razones de ser, pero para organizar todo esto según puntos de vista nuevos, que corresponden a las exigencias de la disposición del acto concreto, y que son proporcionados directamente por la experiencia, cuya función aquí es primordial. Éste es el sentido, plenamente característico, en que los tomistas enseñan que las ciencias prácticas (prácticamente prácticas) proceden *modo compositivo*, como el arte y la prudencia. Y como la prudencia y el arte suponen una rectificación del apetito (aquí en el orden de los fines técnicos solamente, allá en el orden de los fines humanos en cuanto tales), estas ciencias prácticas también (porque en la línea del *hacer* se identifican con el arte mismo, y en la línea del *obrar* están ligadas a la experiencia prudencial y revisten en cierta medida sus condiciones) implican y presuponen, para juzgar de una manera veradera, las rectas disposiciones del querer y una cierta purificación del apetito en relación a los fines que a ellas conciernen.»

[1745] *In I Ethicuorum*, l.IV, n. 53-54.

Aunque, según Aristóteles y el Aquinate, es mejor que quien debe guiar a los otros no tenga sólo un conocimiento «experimental», sino científico -como vimos[1746]-, el Filósofo resalta con fuerza la importancia del nivel experimental en la ética.

Finalmente, así como el saber que tal especie de hierba cura la fiebre se toma como principio del arte médico, el saber moral -como que «las concupiscencias se curan con la continencia»- sirve de principio para la práctica de ayuda que hoy se atribuye a la psicología. Esto nos lleva al próximo nivel.

3. Arte psicoterapéutico y prudencia

A. ¿Un arte moral?

En tercer lugar, pues, tenemos el nivel de la praxis propiamente dicha.[1747] Hemos ya dicho que lo que sobre todo se considera cuando se piensa en la praxis de la psicología es la «psicoterapia», aunque el psicólogo hace toda otra serie de actividades -que, por otro lado, están a veces más claramente conectadas con el ámbito moral y espiritual-, como la orientación vocacional y el consejo (personal, familiar, etc).

En una primera aproximación, este nivel parecería corresponder a una especie de *arte*, especialmente un arte pedagógico, como anteriormente hemos dicho. Ahora

---

[1746] Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l.X, c. 9,1180 b 14-28: «Sin embargo, los mejores cuidados, aún en los casos individuales, podrá prestarlos el médico, el maestro de gimnástica y otra persona cualquiera que tenga conocimiento general de lo que conviene a todos o a cierta clase; las ciencias, en efecto, son de lo universal, como sus nombres lo indican. En absoluto, nada impediría tratar como conviene un caso particular aún para un hombre privado de la ciencia, a condición de haber observado experimentalmente y con todo cuidado los resultados en cada caso; y es así como algunas personas parecen ser para sí los mejores médicos, y que serían incapaces de venir en auxilio de otros. Mas con todo, habrá de convenir en que todo el que quiera ser perito en algún arte o ciencia ha de remontar al principio general y conocerlo tanto como sea posible, porque, como queda dicho, éste es el objeto de las ciencias. [...] No es de la competencia de cualquiera conformar bien el carácter de cualquier persona que se le confíe, sino -si es que alguno puede hacerlo- del que sabe, como en la medicina y en las otras disciplinas que requieren para su ejercicio cierto tratamiento y prudencia.»

[1747] I. ANDEREGGEN, «La problemática de una psicología intrínsecamente católica», 27: «Encontramos, por último, un arte, análogo al arte de curar de la medicina. Pero el analogado principal está en la psicología, y no en la medicina misma. El alma es la parte principal y más real del hombre, y no el cuerpo. El cuerpo es, hasta en sus partes, manifestación y realización del alma.»

bien, la pedagogía es, como dice Maritain un «arte moral», por lo cual la praxis de la psicología parece inscribirse en el grupo de las ciencias morales.[1748]

Si la moral tiene una parte más general y teórica, y otras más particulares y más directamente prácticas, es claro que la praxis de la psicología será guiada más inmediatamente por alguna de estas últimas. No es nuestro interés entrar aquí en el discernimiento de si se da una real distinción, que santo Tomás por su parte jamás ha realizado, entre una filosofía moral «especulativamente práctica» y las ciencias morales «prácticamente prácticas», como piensa J. Maritain[1749], tema que suscitó en su momento algunas polémicas[1750], o si por el contrario se trata de diversas partes de una misma ciencia.[1751] Es claro, sin embargo que es muy diverso el modo de estudiar los actos humanos de parte del mismo Santo Tomás en la I-II y en la II-II -aunque para

---

[1748] Cf. J. MARITAIN, «Pour une philosophie de l'éducation», en J. ET R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. VII, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse) - Éditions Saint-Paul, Paris, 771: «L'éducation est un art particulièrement difficile. Cependant elle appartient par sa nature même au domaine de la morale et de la sagesse pratique. L'éducation est un *art moral* (ou plutôt une sagesse pratique en laquelle un art déterminé est incorporé).» Volveremos más adelante sobre estas afirmaciones, conectadas con la idea maritainiana de la ciencia prácticamente práctica.

[1749] Para Maritain, sin embargo, se da una continuidad entre ambas ciencias, que se relacionarían entre sí de modo análogo a la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales contemporáneas; cf. J. MARITAIN, *Distinguir para unir o los grados del saber*, 340-341: «Esta continuidad explica también que los antiguos hayan englobado todo el saber concerniente a los actos humanos en la filosofía moral, de la misma manera que englobaban en la *philosophia naturalis* todo el saber concerniente a las cosas de la naturaleza. Creemos que así como la progresiva diferenciación del saber ha llevado a una distinción cada vez más definida entre las disciplinas experimentales y la filosofía de la naturaleza, igualmente, y sin romper la continuidad efectiva de orden práctico, debe reconocerse entre la filosofía moral y las ciencias morales prácticamente prácticas una diferencia semejante.»

[1750] Sobre todo con el P. S. Ramírez O.P.

[1751] *Ibidem*, 343: «Esta ciencia práctica ¿es en sí misma un hábito distinto de la filosofía moral o de la teología? Se debe tener por cierto que ella no es un hábito específicamente distinto de la teología. En efecto, la teología, que es como una impresión en nosotros de la ciencia de Dios y de los bienaventurados, es, en su esencia misma, *eminenter et formaliter practica*, y hay menos diferencia entre lo prácticamente práctico y lo especulativamente práctico que entre lo práctico y lo especulativo; la ciencia práctica de que hablamos debe, pues, ser considerada como un desarrollo particular del hábito teológico. / Por el contrario, en el orden filosófico, en donde los hábitos están más divididos, tenemos como probable que tal ciencia práctica constituye un hábito específicamente distinto del de la filosofía moral.»

Maritain se trate en ambos casos de ciencia «especulativamente práctica»-. Una diferencia análoga notamos entre el modo de escribir de santo Tomás en general y, por ejemplo, de san Juan de la Cruz o de san Ignacio de Loyola, quienes explican no sólo qué es la virtud o la santidad, o la contemplación, sino el modo concreto de llegar a ellas y de guiar a una persona.

El mismo Maritain dice que los autores más famosos por su penetración concreta de la psique humana, no deben ser considerados «psicólogos», en el sentido especulativo de psicólogos experimentales o antropólogos filosóficos, sino «moralistas», es decir cultores del «saber prácticamente práctico de los actos humanos». Entre ellos cuenta a pensadores como Nietzsche, Dostoievski y Pascal.[1752] Creemos que lo que dice de ellos vale también, y en realidad con más razón[1753], para lo que hacen autores como Freud, Jung, Adler, Fromm, Rogers, Maslow, Ellis, Kelly, etc., es decir, para la actual praxis de la psicología.

> Desde este punto de vista consideramos un error relacionar con la ciencia especulativa del ser humano, con la psicología, el esfuerzo de ahondamiento y descubrimiento intentado por tantos célebres intuitivos [...]; estos profundos observadores del hombre no son simples observadores, no son «psicólogos»: son propiamente moralistas [...]. Sin duda ellos se aplican ante todo no a esa ciencia tomada integralmente, hasta en la formulación de sus reglas y de sus preceptos, sino al material experimental de la misma (y a veces con notables deficiencias respecto a las verdades que la regulan). Mas lo que sí estudian es el dinamismo del ser humano, el uso del libre albedrío, y de consiguiente la situación del hombre en relación a sus fines, de suerte que la exactitud y la profundidad de sus conocimientos no dependen sólo de la agudeza de su mirada, sino también de su idea del bien y del mal, y de las disposiciones de su propio corazón en orden al soberano bien. Ellos descubren admirables riquezas psicológicas, pero en un saber que es el saber prácticamente práctico de la acción humana, no la psicología. Y precisamente porque no son psicólogos, sino moralistas, su psicología va incomparablemente más lejos que toda la psicología de laboratorio o de academia.[1754]

[1752] *Ibidem*, 343: «Sean fieles a todas sus exigencias o se engañen más o menos gravemente, en este saber moral prácticamente práctico se sitúan un Pascal, un Joubert, un Manzoni, un Nietzsche, un Emerson.»

[1753] Decimos «con más razón» porque en realidad la mayoría de aquéllos describen el interior del alma humana y sus dinamismos, pero generalmente no quieren o no llegan a dar reglas prácticas para guiar la conducta. En este sentido los «moralistas» son sólo caracterólogos "empíricos".

[1754] *Ibidem*, 116. Como dijimos, para Maritain, esta ciencia prácticamente práctica de la acción humana (si natural) pertenecería al género de las ciencias morales, pero sería distinta de la

Maritain, sin embargo, no ha llegado a descubrir que Freud se mueve justamente a este nivel, es más, incluso a niveles teóricos y prácticos más hondos que aquellos «moralistas», confundiendo, como suele suceder, a la psicología del psicoanálisis con un método de investigación en psicología experimental[1755] -pertenecería a lo que aquél llama las ciencias «empirio-esquemáticas», que contrapone a las «empiriométricas-.[1756]

En cambio, la *experiencia* psicoanalítica no es la del método científico (como lo han demostrado muchos epistemólogos, con Popper a la cabeza), sino que es la experiencia humana en sus dimensiones más profundas, dependiente en sumo grado del conocimiento por connaturalidad afectiva; y el cuerpo teórico que sustenta su praxis se mueve más en el campo filosófico que en el «científico», como afirmaba E. Fromm. Lo mismo podemos afirmar de la mayor parte de los psicólogos prácticos contemporáneos más importantes, que presentan, en el fondo, una visión moral alternativa a la tradicional y, sobre todo, una traducción de ésta al nivel más directamente práctico, un arte de guiar a las personas. Por eso se puede decir de la

---

ciencia especulativamente práctica de la acción humana, la ética propiamente dicha, aunque se subalternaría a ella *intrínsecamente*. Por ello, dice que estos autores son «no filósofos sino prácticos de ciencia de las costumbres». La separación que hace Maritain dentro de la ética filosófica -separación que justamente niega a nivel teológico-, no nos termina de convencer. Pero más allá de esto, muchos de estos «moralistas», como Nietzsche, tienen un fondo teórico evidente. Sea como sea, lo significativo es su inclusión en el saber moral, del nivel que sea, y su distinción de la psicología teórica.

[1755] *Ibidem*, 241 n. 25: «No olvidamos que, a pesar del valor del método de investigación psicoanalítico, la psicología (empiriológica) de Freud está en su raíz contaminada por una filosofía general fundamentalmente errónea.»

[1756] *Ibidem*, 241: «Sea por la elaboración de conceptos nuevos o refundición de definiciones, sea por un uso nuevo, aplicado totalmente a las verificaciones sensibles, de conceptos comunes (de origen filosófico o prefilosófico), las ciencias como la biología o la psicología experimentales, que se pueden referir -pronto diremos en qué condiciones, y con qué reservas-, al tipo empirio-esquemático, tienden también a formar para sí un léxico nocional cada vez más autónomo. Permaneciendo en una continuidad mucho menos precaria con la filosofía, les es más difícil que a la física aislar este léxico nocional, impedir que se deje invadir por conceptos filosóficos que, en este dominio darían lugar a seudoexplicaciones. Sin embargo ellas se aplican a ello con perseverancia; hasta se las ve, en su anhelo de asegurar esta independencia, preferir con frecuencia un instrumental conceptual rudimentario (como el sistema de nociones psicológicas empleadas por la escuela freudiana).»

psicología práctica lo mismo que Maritain atribuye a su ciencia prácticamente práctica: «Como antes lo indicábamos, pensamos que, en cambio, la ciencia moral estrictamente práctica supone (si no en cuanto a los materiales experimentales y a las verdades parciales que ella puede abarcar, al menos en cuanto a su verdad completa y a su certeza de ciencia), la prudencia (y de consiguiente todas las otras virtudes morales), puesto que ella es una extensión de la filosofía moral en el campo práctico como tal: ¿cómo sería estabilizada en lo verdaderamente práctico si no estuviera centrada sobre la prudencia y sobre la experiencia de la conducta prudencial? San Juan de la Cruz y San Alfonso han podido ofrecer una doctrina práctica absolutamente segura, sólo porque fueron, además de sabios, prudentes y experimentados.»[1757]

Así, lo propio de las artes morales, que se mueven en el nivel prácticamente práctico, sería el aplicar los principios universales de la ciencia moral (en alguna de sus partes) a las situaciones particulares según reglas de prudencia tomadas a partir de la experiencia, para guiar rectamente la acción, así como para el uso de cosas exteriores ordenadas al fin de la virtud. Este nivel, pues, conecta los dos anteriores de los que hemos hablado: el ético es aplicado a las circunstancias particulares; el experimental es asumido desde los principios universales en un arte que guía la práctica (re-)educativa, de modo que de una caracterología empírica y de otra moral, se pasa a una caracterología pedagógica o psicoterapéutica.

B. La prudencia

Pero, como acabamos de insinuar, y hemos dicho repetidamente con anterioridad, este arte no puede ser tal en sentido completo. No puede haber un arte perfecto para la conducción de los actos humanos. Si se exagera el papel del arte o la técnica se cae en la aplicación de esquemas rígidos que no permiten comprender la situación en su verdadera complejidad y profundidad. El centro debe ser la prudencia. Dice nuestro santo:

> Aunque la ciencia moral trate sobre la acción, sin embargo esa acción no es acto de ciencia sino más bien de virtud, como se dice en la *Ética*, por lo que no se puede llamar arte, sino que mejor en esas operaciones la virtud está en lugar del arte. Por eso, los antiguos definieron la virtud como el arte de vivir bien y con rectitud, como dice Agustín en el l. IV de *La Ciudad de Dios*.[1758]

[1757] *Ibidem*, 343.

[1758] *Super Boethium de Trinitate*, q. V, a. 1, ad 3.

Mientras que en las artes el saber casi teórico directivo es el mismo que guía concretamente la operación (v.g. en la medicina), la ciencia moral, en cualquiera de sus partes, aún las más concretas, no es un arte porque, aunque trate de la operación, no la guía inmediatamente. Esto corresponde a la prudencia unida al organismo de virtudes. Por «prácticamente práctica» que sea una ciencia moral, jamás puede serlo tanto como para ser llamada arte en sentido estricto, porque no puede guiar inmediatamente el acto particular, competencia de la prudencia. Es verdad que tanto la moral como otras artes subalternas guían desde lejos el acto concreto, pero inmediatamente esto depende de la prudencia.[1759]

Esto no significa negar un aspecto técnico en la praxis de la psicología, sino considerarlo como secundario y subordinado a la prudencia y la virtud. Al tratar de la prudencia militar, santo Tomás explica que si bien ésta tiene un aspecto técnico, sin embargo es en lo fundamental una forma de prudencia: «El militar puede ser un arte en cuanto tiene ciertas reglas para usar bien algunas cosas exteriores, como las armas y los caballos, pero en cuanto se ordena al bien común tiene más razón de prudencia.»[1760]

[1759] Cf. A. STAGNITTA, *La fondazione medievale de la psicologia*, 118-119: «San Tommaso parla della prudenza come ottima preparazione sapienziale per diventare competenti nella terapia che si esercita non soltanto per se stessi, ma anche nella "correzione fraterna e nella direzione spirituale" o accompagnamento, come oggi alcuni sogliono dire. [...] Mi pare che la virtù della prudenza non debba necessariamente essere utile solo alla propria vita morale, ma anche a dirigere quella degli altri; se è vero che essa viene concepita, nella sua formalità, come "direttiva" responsabile delle cose da fare. Ma ogni prudente e competente intervento psicologico su un paziente è, in fondo, una terapia che mira a correggere psichicamente, e non solo con i farmaci (tranquillanti o nervolettici), un'elaborazione difettosa della reazione emotiva o uno sviluppo affettivo patologico.»

[1760] *Summa Theologiae* II-II q. 50 a. 4 ad 1. Enrique Martinez cita este texto para apoyar la idea de que la pedagogía no puede ser principalmente una técnica sino que -en el caso de la educación moral- su centro está en la prudencia; cf. E. MARTÍNEZ GARCÍA, «Santo Tomás, maestro para el tercer milenio», en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A. Tomo III. Comunicaciones*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba (España) 1999, 1567-1568: «Santo Tomás explica que las virtudes que perfeccionan la facultad intelectiva son varias: cuando éste es especulativo tenemos la sabiduría, ciencia y entendimiento; si impera acciones inmanentes nos encontramos con la prudencia, siendo el arte la virtud propia de las acciones transeúntes. Dado que el quehacer educativo pertenece materialmente a este tercer caso deberíamos decir que le corresponde ser perfeccionado por el arte. Esto es cierto siempre y cuando no descuidemos que lo formal en la educación es conseguir una acción inmanente en el educando que le lleve a su

Algo análogo se puede afirmar del arte del psicólogo -o de las diversas técnicas que puede incluir-. Este arte no puede ser más que algo que ayude instrumentalmente, si es necesario, a la prudencia como una virtud cognitiva anexa; pero la última palabra sólo puede darla la prudencia, que es la que dirige inmediatamente la acción (nada más lejano de la mente del Aquinate que una «tecnología de la conducta» al modo de Skinner). Y como la prudencia no puede existir sin las otras virtudes, queda de manifiesto la importancia capital de la madurez personal para ejercer un «arte» de este tipo. El psicólogo, como cualquier consejero moral y espiritual, trabaja más que con su saber con su persona, y es de la perfección personal de la que dependerá su mayor o menor éxito en la ayuda al mejoramiento de los otros.[1761]

Es verdad que es distinto el grado de madurez en la virtud que se requiere para ayudar a pasar a una persona de seguir sus tendencias *contra natura*, a contenerse de ellas y superarlas, que la que se necesita para ayudar a otra con tendencias normales a superar la incontinencia y vivir según la razón, o hacerle ver a otra los mecanismos de sus hábitos viciosos, o finalmente, para ayudar a alguien que está padeciendo una purificación espiritual. Una misma persona será seguramente incapaz de ocuparse de todas estas cosas, y por ello la especialización se hace necesaria. Parece incluso tratarse de especies de práctica diversos. En los niveles inferiores aparece más la importancia de la técnica, particularmente en la *aegritudo animalis*, que es el campo que más específicamente se puede atribuir a la psicoterapia; en los intermedios y superiores, la de la prudencia e incluso de los dones. Esto se debe a que, cuanto mayor es el grado de

---

estado de perfección. Las virtudes de la enseñanza intelectual serán entonces las especulativas, y la prudencia corresponde a la educación moral. / No hay ningún problema en poner la prudencia como virtud de una acción materialmente transeúnte, pues "donde hay razón especial de régimen o imperio de los actos humanos, hay también razón especial de prudencia". El mismo Tomás menciona al respecto las acciones política, económica y militar, que ciertamente terminan en el exterior, como pertenecientes a la prudencia al estar ordenadas al bien común, lo cual confirma las conclusiones del parágrafo anterior. / Toda educación requiere pues, en primer lugar, un perfeccionamiento técnico, dado que hay una obra exterior a realizar; ello exige en el educador un esfuerzo por mejorar cada día su método. Pero, sobre todo, son necesarias las virtudes especulativas en el que se dedica a la docencia intelectual, y la prudencia en el que educa en el bien. Por tanto, al ser la buena educación una acción prudente y no sólo diestra, puede también decirse que es más que un oficio: es una vocación o una misión.»

[1761] Cf. *In I Ethicorum*, l. III, n. 40.

libertad y de desarrollo espiritual, es menor la posibilidad de prever según las reglas de un arte cualquiera. Cuanto la vida racional y libre está más atenuada, más se puede seguir una regla, aunque sin olvidar la centralidad de la prudencia también en este caso.

Además, parece necesario distinguir la dirección espiritual en el sentido más estricto, de otras formas de consejo y ayuda personal, que se mueven en niveles inferiores. En el primer caso, una persona se pone conciente y voluntariamente en manos de otra para que la conduzca a la perfección en la vida cristiana bajo la guía del Espíritu Santo. En los otros casos, en cambio, este nivel más profundo suele no darse -al menos explícitamente-, lo que no quiere decir que la apertura al mismo deba ser menor, o que, en la mayoría de los casos, la sola dirección pura y explícitamente espiritual no baste. La siguiente afirmación de Rudolf Allers parece explicar muy bien la relación entre guía espiritual y psicoterapia sistemática:

> Yo no he visto aún ni un solo caso de neurosis que no haya *revelado como último problema y conflicto radical una pregunta metafísica sin resolver* -si se prefiere llamarla así-: la cuestión del puesto del hombre, igual si se trataba de un individuo religioso o no religioso, católico o no católico. Con esto guarda relación, quizá, el interés filosófico tan a menudo observado en los neuróticos. Es falso pretender ver, como suele ocurrir por ahí, en esa problemática «metafísica» una máscara de otras cuestiones o la expresión de ciertas actitudes. «Detrás» de ella no se oculta nada, ni instintos ni voluntad de poderío, sino que ella es la verdadera, última y decisiva cuestión que intranquiliza a estos hombres y que ellos dejan sin contestar, que incluso no se atreven siquiera a planteársela con justeza. De esta manera comprendemos también que una dirección de almas comprensiva, cariñosa, respetuosa, paciente y puramente religiosa, puede llegar a corregir, a la vez, la conducta religiosa y la neurótica; porque dicha influencia aborda, en efecto, el problema más central de todos. Por supuesto, no todos esos hombres están en disposición de conocer o comprender, sin más ni más, ese problema ni de ver que es problema para ellos. En tales casos, es necesario un penoso trabajo de ilustración y educación, a fin de llevar a esos hombres hasta el punto en donde ya es factible discutir ese problema, es decir, se precisa, justamente, una psicoterapia sistemática.[1762]

[1762] R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 311-312. Frankl, que es discípulo de Allers, sin embargo hace una separación que ya consideramos excesiva entre ambos campos, ignorando que el «sentido» último se cumple sólo en el orden sobrenatural, y que el mismo equilibrio psíquico natural no se puede lograr completamente, en el estado de naturaleza caída, sin la ayuda de la gracia. Frankl llega al punto de considerar que a veces «salud psíquica» y «salvación del alma», aunque indirectamente se puedan influir positivamente, pueden contraponerse. Cf.

Sintetizando, es necesario distinguir en la praxis de la psicología: a) un nivel moral de tipo «especulativamente práctico», b) un nivel «experimental», c) un nivel «prácticamente práctico». Muchas veces cuando se habla de la «psicología», de su utilidad, de la necesidad de integrarla en una «visión antropológica», etc., se está pensando sólo en alguno de estos niveles, como b) o c), no claramente diferenciados entre sí y de los otros, como de otras disciplinas (psicología experimental, psiquiatría, etc.). En la mayoría de los psicólogos prácticos están presentes todos estos niveles más o menos explícitamente; en algunos de ellos más uno, en otros, otro. Por ejemplo, en Fromm, que además de psicólogo es filósofo explícitamente, los aspectos teóricos están más claramente presentes que en Ellis, que acentúa los aspectos más prácticos y técnicos, etc. Lo importante es entender la profunda unidad y coherencia que hay entre todos ellos, y la necesidad de tenerlos presentes tanto en el momento de juzgar uno de estos autores como de practicar o enseñar la «psicología», o de sistematizar una «psicología cristiana».

C. Psiquiatría y psicoterapia

Llegados a este punto es oportuno tratar el tema de la relación entre psiquiatría y psicoterapia, que muchas veces se confunden entre sí, o se subsumen.[1763] A esto ha

---

V. E. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 90: «El fin perseguido por la psicoterapia es la curación psíquica, el fin de la religión consiste en la salud (o salvación del alma). Cuán distintos sean uno del otro estos dos fines podría deducirse del hecho de que el sacerdote en ciertos casos luchará por la "salud" del alma de su creyente, aún exponiéndose concientemente a aumentar en éste las tensiones emocionales, y no hará nada por evitárselas, ya que primariamente y ante todo al sacerdote no le mueve motivo alguno psicohigiénico [...].» Nos preguntamos si detrás de estas afirmaciones no hay un prejuicio kantiano, que separa totalmente virtud -y santidad- de felicidad y gozo. *Per se*, la salud espiritual plena parece excluir los desórdenes psíquicos (psicógenos), como enseñaba Allers. Ver las críticas que en los capítulos anteriores hemos hecho a la filosofía de Frankl y a su concepción de Dios, la fe y la religión.

[1763] A pesar de los indudables méritos del análisis epistemológico sobre el «sujeto» de la psiquiatría llevado a cabo por M. E. Sacchi [«El sujeto de la psiquiatría», en *Sapientia*, 50 (1995) 359-395], tenemos que decir que hay varios puntos en los que no nos encontramos de acuerdo con su autor. Uno de ellos es justamente el de la identificación de psiquiatría y psicoterapia. Aún quienes consideran que la psicoterapia es un tratamiento médico (e incluso psiquiátrico) no confunden ambas, pues el psiquiatra usa de otras formas de terapia basadas en la medicación u otros medios de intervención física -que son a nuestro juicio los que realmente hacen de ella una disciplina médica-. Por otro lado, nos parece insuficiente la consideración de la neurosis como

contribuido el hecho, que ya mencionamos, de que la moderna praxis de la psicología surgió estrechamente ligada a la práctica psiquiátrica, e incluso neurológica[1764], de lo que se deriva que el lenguaje de la psicoterapia y la psicología clínica esté fuertemente influenciado por la terminología médica -pensamos por ejemplo, en la misma expresión psicología «clínica», como también, «enfermedad» mental o psíquica, relación «médico-paciente», psico-«diagnóstico», psico-«terapia», etc.-.[1765] Sin embargo, a nuestro juicio, y por todo lo que hemos dicho, ambas actividades deben ser distinguidas. La psiquiatría es una disciplina médica, la psicoterapia nos parece una actividad de orden ético-pedagógico.

Es verdad que la medicina es un arte subalterno a la ciencia natural, según el Aquinate, en particular a esa parte de la misma que estudia el cuerpo viviente, pues «el cuerpo vivo es el sujeto propio de la salud y de la enfermedad» -que es lo que estudia a

---

una enfermedad «psicosomática» -más allá de que neurosis y psicosis son clasificaciones en vías de extinción-. Ver lo que hemos dicho anteriormente sobre los dos sentidos en que se puede entender la *aegritudo animalis*.

[1764] Es famosa la afirmación de V. E. von Gebsattel de una «emigración de la humanidad occidental del sacerdote al neurólogo».

[1765] I. Andereggen, «La problemática de una psicología intrínsecamente católica», 18-19: «El empleo de terminología médica en ámbito psicológico suele resultar desorientador. ¿Es lo mismo ser paciente en una operación quirúrgica o en un tratamiento psicoterapéutico? Todos lo negarían. Lo que en general muchos no estarían en condiciones de advertir, a pesar de las difundidas filosofías del lenguaje, es la carga afectiva que produce el uso del término y su natural atracción hacia el analogado principal. Uno es paciente, padece una dolencia y padece una acción, por excelencia, hasta dormido e inconsciente, en la operación, en el hospital.

El psicólogo no es un médico, aunque algunos médicos, de hecho, sean psicólogos. Podría señalarse que medicar es lo mismo curar y que se cura no sólo el cuerpo sino toda la persona. De acuerdo. Pero debería ponerse entonces dentro de la medicina una parte principal, inexistente de hecho en los estudios médicos, dirigida al espíritu del hombre teórica y prácticamente. Los médicos deberían dedicarse *principalmente* a estudiar qué es el alma, la inteligencia y la voluntad espirituales, su dinamismo, su relación con el fin, con la verdad, con el bien. Aquí debería centrarse su principal actividad.

Es evidente que nadie estudiaría medicina para esto. Sin embargo, muchos de quienes teóricamente sostienen la primacía de lo espiritual piensan que sólo puede ayudar "psicológicamente" a la persona un médico, porque es un "científico" y conoce las raíces orgánicas de las "enfermedades" mentales, o porque, por estar cerca de la concreción de la persona, es más intuitivo. Sería muy interesante mostrar la concepción "inconsciente" más o menos "reprimida" en esta postura.»

su modo la medicina-. Por ello, más en particular, la medicina toma sus principios del estudio físico de las causas de la salud y la enfermedad, que antes hemos situado en el conjunto de la ciencia del cuerpo animado, según Aristóteles y santo Tomás. Al científico natural correspondería, según el Aquinate, el estudio de los principios naturales que causan la salud y la enfermedad, mientras que al médico «técnico», el del modo de causar la salud por medio del arte, por lo cual la medicina se subalterna a esta parte de la física:

> Muchos filósofos naturales terminan su consideración en las cosas que corresponden a la medicina. De modo semejante, muchos médicos, que desarrollan su arte en modo más físico, no sólo usando de la experiencia sino buscando las causas, comienzan la consideración médica a partir de la ciencia natural. Por lo cual es evidente que la consideración de la salud y la enfermedad es común al médico y al científico natural. La razón es que la salud a veces es causada sólo por la naturaleza, por lo cual pertenece a la consideración del físico, que estudia la operación de la naturaleza; pero a veces [es causada] por la técnica, y así es considerada por el médico. Pero como la técnica no causa principalmente la salud, sino que es como si ayudara a la naturaleza y la dirige; por eso, es necesario que el médico reciba sus principios del físico, como más principal, como el navegante del astrónomo. Y ésta es la razón por la que los médicos que desarrollan bien su arte comienzan por la ciencia natural. Pero si hay algunas cosas artificiales que sólo son hechas por la técnica, como una casa o una nave, esto no corresponde de ninguna manera a la consideración del científico natural, como tampoco lo que se hace sólo por la naturaleza pertenece a la consideración del arte, sino en cuanto el arte usa de una cosa de la naturaleza.[1766]

A su vez, una parte de la medicina se ocupa de la salud y la enfermedad de aquellos órganos que más directamente se conectan con la vida psíquica, o más precisamente, sensitiva, «animal».

> El sentido es común al alma y al cuerpo, pues sentir conviene al alma por el cuerpo; por lo tanto todo lo que hemos mencionado [se refiere a todas las cosas que estudia la ciencia del ser viviente en sus diversas partes, que anteriormente explicamos] es común al alma y al cuerpo.
>
> Primero lo explica casi por *inducción*. Pues de esas cosas algunas acaecen *con* el sentido, es decir, las que corresponden al conocimiento sensitivo, como el sentido, la fantasía y la memoria, y otras acaecen *por* el sentido como las que pertenecen a la fuerza apetitiva, que es movida por la aprehensión del sentido. Pero de las otras cosas, que corresponden en modo más evidente al cuerpo, algunas son pasiones del sentido, como el sueño, que es una ligazón del sentido, y la vigilia, que es su liberación; algunas son disposiciones del sentido, como la juventud y la vejez, de

---

[1766] *In de sensu et sensato*, l.I, n. 15. Cf. también Alberto Magno, *Liber de sensu et sensato*, tract. 1, c. 1.

las que depende que el sentido esté bien dispuesto o que sea débil[1767]; *algunas conservan y hacen saludable al sentido, como la respiración, la vida y la salud, mientras que otras lo corrompen, como la muerte y la enfermedad*[1768].

Esto último corresponde a la parte de la ciencia de la naturaleza que fundamenta a la psiquiatría. Por esto, podemos decir que la psiquiatría es una parte del arte médico que a su vez se subalterna por los principios a la parte de la ciencia del cuerpo vivo que se ocupa de aquello que «conserva y hace saludable al sentido» (que es «de las cosas que pertenecen más evidentemente al cuerpo»). Pero ni se ocupa del desorden animal *en cuanto animal* -sino en cuanto corporal-, ni su influjo sobre la vida sensitiva es el de regularla por medios «sensitivos», «animales» o «psíquicos» -mucho menos racionales-; sino el de conservar la salud de los órganos que forman parte -material- de la vida sensitiva.[1769] Remarquemos algo que ya hemos dicho: es

---

[1767] Lo que se suele llamar psicología del desarrollo, o evolutiva, o del ciclo vital, o con otros nombres semejantes, parece encerrar disciplinas diversas entre sí. Una de ellas es ésta, que se refiere a la disposición psicofísica según las distintas edades; otra es una fenomenología de las edades de la vida, que pertenece al nivel del estudio experimental de la conducta; pero el estudio de la evolución de la «personalidad», es decir del todo humano (que es lo que buscan escuelas como el psicoanálisis), o el desarrollo moral (estudiado por ejemplo por Piaget y Kohlberg), o incluso religioso, no pertenecen a la psicología entendida en este sentido aristotélico de ciencia del cuerpo viviente, sino a las ciencias morales y a la teología espiritual. Cf. Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, 138-139 (nota 1): «Nosotros creemos en la posibilidad -ya sin duda realizada en gran parte- de una ciencia empiriológica y empiriométrica de las cosas del alma, tan distinta de la psicología filosófica como la química lo es de la cosmología. Pero interponiendo dos reservas : 1. Todas las veces que el psicólogo -filósofo o científico experimental- se encuentra en presencia del juego concreto de la libertad, en presencia de una realidad cuya inteligibilidad varía según el valor moral que implica, debe necesariamente recurrir a la luz práctica de la ciencia moral, y como no existe una moral empiriológica, el científico experimental estará obligado en estas materias a ponerse en la escuela del filósofo, véase del teólogo (cf. *infra*); 2º cuando el psicólogo -filósofo o científico experimental- estudia los hechos de la vida religiosa, el recurso a las luces de la teología es absolutamente necesario.» En esto se han destacado los grandes psicólogos de la cristiandad (santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, san Ignacio de Loyola, etc.).

[1768] *In de sensu et sensato*, l. I, n. 17 (Cursivas nuestras).

[1769] Por eso, no nos parece exacto Frankl cuando dice que la psiquiatría es una aplicación de la psicología -a menos que consideremos que ésta se ocupa principalmente de lo que hace saludable el sentido, y no lo estudiado en *De anima* o en *De sensu*...-, mientras que la psicoterapia lo es de la ciencia del «espíritu subjetivo» o «noología». La división entre ciencias naturales y ciencias del

verdad que la vida psíquica humana es «psicosomática», y también lo es que las enfermedades no afectan sólo el cuerpo como si el alma no fuera su forma, sino su

---

espíritu, cara a Dilthey, es característica de la filosofía alemana poskantiana, en cuya tradición se mueve Frankl; cf. V. E. FRANKL, El *hombre doliente*, 88-89: «[...] la psicología y -como aplicación de ésta, por decirlo así, la psiquiatría forman parte de las ciencias naturales; en cambio, la psicoterapia, que aborda y accede a lo espiritual, rebasa el marco de las ciencias naturales. ¿Dónde se ubica entonces?, preguntarán ustedes. Quizá piensen que pertenece a las ciencias del espíritu. Pero se suele entender por tales aquellas ciencias que los filósofos han llamado espíritu objetivo o espíritu objetivado, mientras que la psicoterapia tiene presente lo espiritual en el sentido de "espíritu subjetivo". Por eso deberíamos hablar, en referencia a esa incierta ciencia cuya aplicación sería la psicoterapia, de una noología. / Esa noología, y la psicoterapia basada en ella (de tipo no psicologista), nada tienen que ver con lo físico, ni siquiera con lo físico en el sentido amplio de *physis*, que incluye lo psíquico; esa noología o psicoterapia estaría orientada en una línea esencialmente meta-física.» Es interesante su conciencia de la diferencia de nivel entre la psiquiatría y la psicoterapia. Sin embargo, en otras obras parece contradecir estas afirmaciones al decir que es necesario «*hacer volver a la psicoterapia al seno de la medicina*» (cf. V. E. FRANKL, *Psicoanálisis y existencialismo*, 19). No renuncia, de todos modos, a conectar la filosofía con la medicina (*ibidem*, 47) : «no haríamos más que seguir el consejo de Kant, si pensáramos en aplicar la filosofía como una medicina [...]. Porque pensemos, por ejemplo, que se considera legítimo ¡emplear la química en el marco de la medicina!». Es claro que no hay proporción. Desde siempre se consideró a la medicina como un arte cuyos principios son probados por las ciencias físicas, entre las que se encuentra la química. No sucede lo mismo con la «filosofía». También la dimensión religiosa le parece un aspecto fundamental del hombre que aparece en la psicoterapia. Sin embargo, paradójicamente -para quien no comprenda la concepción frankliana de la religión- Frankl, considerando la psicotarapia como una tarea médica en sentido unívoco, niega tajantemente la conexión *per se* entre «salvación del alma» (*Seelenheil*) y «salud médica del alma» (*seelische Gesundheit*), dividiendo ambas en modo radicalísimo, lo mismo que psicología y teología (*ibidem*, 80-97). Sobre este tema volveremos en breve. Sólo recordemos que, según lo que hemos visto, el hombre no puede realizarse plenamente *en el orden natural* sin la restauración producida por la gracia. En la visión de Frankl está supuesto que uno puede encontrar el sentido de la vida, que es lo mismo que sanar "psíquicamente" (o "noológicamente"), más allá de la religión revelada. En síntesis, la concepción epistemológica frankliana no nos parece coherente: la psicoterapia, que no es parte de la psiquiatría -que es una aplicación de la psicología, ciencia de la naturaleza-, es una aplicación de una ciencia del espíritu o filosófica («metafísica») llamada «noología» (en otras obras habla de una ontología existencial). Se trata de encontrar el sentido de la vida, lo que implica un aspecto religioso. A pesar de esto, la psicoterapia pertenece al seno de la medicina, y por ello debe separarse radicalmente la salud que ella produce (salud médica del alma) de la salvación del alma (propia de la tarea del sacerdote, o de la religión), de la que se ocupa la teología.

piloto. Lo es también que las potencias de la vida «animal» son como la forma de determinados órganos del cuerpo. Y sin embargo, así como acto y potencia son realmente distintos, lo anímico y lo corporal también lo son. Pero, sobre todo, en el hombre lo sensitivo -hecho para responder a la parte racional- puede sufrir un desorden que no sea principalmente del cuerpo, aunque afecte al compuesto.[1770] Esto no es suficiente para que el tratamiento de estos trastornos sea estrictamente médico, pues muchas virtudes y vicios son «psicosomáticos» -todos los que residen en potencias de la parte sensitiva-; y sin embargo son de competencia moral. Hay que reconocer, sin embargo, que el límite entre una *aegritudo animalis* propiamente tal y un enfermedad en sentido estricto es muchas veces difícil de determinar en concreto. Y que la medicación muchas veces ayuda, aun en casos de auténtica *aegritudo animalis*. Si el psiquiatra está bien formado, no sólo en psicoterapia, sino también en sus fundamentos antropológicos y morales, *non multum refert* si quien se ocupa de estos casos es alguien con título universitario en psicología o en medicina. No se trata de establecer una lucha entre profesiones, sino de esclarecer la naturaleza de las cosas.

En todo caso, la actividad que ejercen muy frecuentemente los psicólogos, de consulta o consejo para esclarecer y solucionar problemas personales (de pareja, familiares, laborales, de autoestima, etc.), escapa claramente al campo del tratamiento médico y pertenece, a nuestro juicio, a la praxis moral. Esto es lo que generalmente ocupa a la mayoría de los psicólogos hoy en día. Pero un problema especial lo plantea el tratamiento de ese grupo de desórdenes anímicos que Aristóteles llama vicios patológicos. En efecto, aún suponiendo que no se tratara de medicina, uno podría preguntarse si no es posible la existencia de un *arte* no ético que se dirija a la rectificación de la *aegritudo animalis* -que hemos traducido como «enfermedad psíquica»-.

[1770] Lo vegetativo no es susceptible de ser guiado por la razón, por lo cual no se pueden distinguir desórdenes puramente vegetativos, de enfermedades sólo corporales, como es evidente. Alguno podrá objetar que hay animales que parecen manifestar desórdenes «psíquicos» y neuróticos. Pero esto jamás o rarísimamente se da en los animales en estado salvaje, sino a causa de las costumbres que adquieren por la convivencia con los seres humanos, o debido a los experimentos a que éstos los someten. En todo caso, demuestra la relativa autonomía de la parte sensitiva y la especificidad de la *aegritudo animalis* a la que antes nos hemos referido.

En primer lugar, hay que decir que en caso de existir, tal arte no se identificaría *simpliciter* con el arte médico, así como la *aegritudo animalis* no es idéntica a la *aegritudo corporalis*; por lo tanto, tampoco sería éste el objeto de la psiquiatría, pues todo el mundo la considera como una parte de la medicina. Aunque es verdad que en este caso la distinción tendría menor importancia. Pero, ¿no sería posible un arte que aplique las conclusiones de la psicología (especulativa), en particular de esas partes de la misma que se ocupan del estudio del modo de funcionar de las potencias sensitivas (cognitivas y afectivas) del hombre, al tratamiento de estos desórdenes y que sea distinto de la moral y la prudencia, un arte intermedio entre la medicina y la moral?

No negamos totalmente que sea posible. Si existieran desórdenes de la vida sensitiva o animal del hombre que pudieran ser tratados por medios meramente técnicos, basados en los principios demostrados por la ciencia del alma, *sin la intervención directa de la razón y la voluntad del que padece tales trastornos*, tal vez podríamos hablar de un arte psicológico o psicoterapéutico, distinto de la medicina y de la ética y demás ciencias morales, y que no sería por lo tanto una forma de pedagogía moral.[1771] Aunque, como todo arte, se subalternaría al fin de la ética, y en modo muy próximo, en razón de su materia que toca muy de cerca la de la moral.[1772] Pero, nos

---

[1771] Es lo que parecían buscar los psiquiatras del s. XIX (Charcot, Janet, etc.) que pretendían eliminar los síntomas histéricos a través de la hipnosis, método casi absolutamente abandonado desde que Freud lo descartó, primero por la «catársis» (de claras raíces aristotélicas) y por la sugestión, y finalmente por el psicoanálisis, aunque hoy parece darse un cierto retorno de esta técnica. Justamente Freud siempre remarca que, mientras que la hipnósis es propia de gente de psiquismo lábil, el psicoanálisis implica la fortaleza del compromiso de conocerse así mismo, cuyo trasfondo ético es evidente.

[1772] J. Maritain, a pesar de considerar que la psicoterapia se distingue de la moral, sin embargo corrige a su amigo Roland Dalbiez que hacía tal separación excesiva; Cf. J. MARITAIN, «Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. 1. Freudisme et Psychanalyse», en J. ET R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. VII, Éditions Universitaires, Fribourg - Éditions Saint-Paul, Paris, 1988, 78-80 (nota 7): «Un problème plus général et de beaucoup plus grande portée est celui qui concerne les relations que la psychothérapie elle-même (et non plus seulement l'investigation psychologique) soutien avec l'éthique. Reproduisons ici quelques passages d'un article publié par nous à propos de l'ouvrage de Roland Dalbiez.

"L'éducation de la volonté, en raison du *but* qu'elle se propose, est oeuvre morale ou religieuse, mais non psychothérapique, écrit Dalbiez dans la discussion si ferme et suggestive où il insiste sur l'objet spécifique et les limites propres de la psychothérapie (*op. cit.*, II, p. 304-305).

apresuramos a aclarar, esto no corresponde a lo que *principalmente* ocupa la mayor atención de la psicoterapia que conocemos, en sus escuelas más importantes. La mayoría de las veces se trata, en cambio, de una especie de guía en la vida humana, incluso cuando se pretende lo contrario como en el caso de las terapias conductuales, que se presentan como una «tecnología de la conducta». Aún cuando se ocupa de desórdenes anímicos que en su génesis pueden no haber sido perfectamente voluntarios -hay que ver, sin embargo, qué sucedió en su evolución histórica, como sucede también con los vicios humanos mismos-, el tratamiento es generalmente, en su nivel último, de orden moral y pedagógico, en el sentido de que implica un aprendizaje sobre el gobierno de la propia vida afectiva y comportamiento a partir de la razón y la voluntad, en orden a un fin.[1773] Dice santo Tomás:

La psychothérapie ne se distingue pas seulement de l'éducation morale ou religieuse par son *but*, mais encore par ses *moyens*. Tandis que la morale ou la religion utilisent la *liberté*, la psychothérapie se sert du *déterminisme*. [...]" [...] Nous sommes d'accord avec lui sur la nécessité de la distinction; nous ne voudrions pas qu'elle fût mal comprise, et conduisît a oublier que la psychothérapie, comme la médicine en général, est non pas une science spéculative, mais une science pratique, procédant *modo compositivo*, et constitue un art extrinsèquement connexe à l'éthique, puisque l'être qu'il a pour fin de guérir est un homme en lequel liberté du vouloir et déterminisme de la nature sont en interaction. "Le psychotérapeute a pour rôle exclusif de débarrasser son client de phénomènes strictement pathologiques et non pas de le fournir d'une métaphysique, d'une morale ou d'une politique", c'est entendu. Mais justement il peut arriver que pour débarrasser tel individu de phénomènes strictement pathologiques une correction dans l'usage du libre arbitre doive être introduite –au nom de quel pluralisme soi-disant scientifique le médecin s'interdirait-il de signaler la chose á son client? Le docteur Paul Carton conseille á ses clients, -pour maintenir en eux des dispositions éloignées au bon équilibre de leurs énergies biologiques- des multiples règles de tempérance diététique et, de plus, l'abstention du mensonge, la résistance a l'avilissement du vocabulaire, etc.» El problema aquí, según nuestro parecer, es: a) Estos fenómenos «patológicos», ¿lo son en el sentido médico de la expresión?; b) su superación, ¿no supone siempre e intrínsecamente la educación de la voluntad y las pasiones? No hay modo de superar la drogadicción, el alcoholismo, la anorexia, las perversiones sexuales, etc., sin la reforma del carácter y de la voluntad. Que la psicoterapia no se sirve de la libertad, sino del determinismo, era algo ya falso respecto del psicoanálisis mismo, como acabamos de decir, y supone una visión decimonónica de la misma. Tanto más de escuelas como el humanismo, la psicología existencial, la terapia racional-emotiva, etc.

[1773] Recordemos que la psicoterapia se llamaba originalmente, en el s. XIX, «terapia moral», por oposición a la terapia corporal. Es cierto que allí moral se tomaba en sentido amplio, como sinónimo de lo que hoy se llama psíquico o conductual, pero indica un resto de conexión con el

Es propio de la filosofía moral, sobre la que trata el presente discurso, considerar las acciones humanas, en cuanto se ordenan entre sí y al fin.[1774]

Llamo *operaciones humanas* a las que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón. Pues si se encuentran algunas operaciones que no están sujetas a la voluntad y la razón no se llaman propiamente humanas, sino naturales, como es evidente en las operaciones vegetativas.

Así como el sujeto de la filosofía natural es el movimiento, o la cosa que se mueve, así *el sujeto de la filosofía moral* es la acción humana ordenada a un fin, o también, es el hombre que actúa voluntariamente por un fin.[1775]

Lo que aquí santo Tomás llama «*subiectum moralis philosophiae*», es decir el comportamiento del hombre en orden a un fin, o el hombre como agente libre en orden a un fin -en este sentido también la ética es una *antropología*, una ciencia del hombre[1776]-, coincide en gran medida con lo que se suele atribuir como tema de la *Psicología de la personalidad*. Notemos que cuando el Angélico habla de «operaciones naturales» menciona las de orden vegetativo, y no las del sensitivo, aunque en otros

---

lenguaje de la psicología tradicional. Cf. S. FREUD, «Sobre psicoterapia» (1905), en *Obras*, vol. 1, Biblioteca Nueva, Madrid 1973³, 1008: «[…] habré de recordaros el hecho generalmente conocido de que ciertas enfermedades, y muy especialmente las psiconeurosis, resultan mucho más asequibles a las influencias psíquicas que a ninguna otra medicación. Según un dicho muy antiguo, lo que cura estas enfermedades no es la medicina, sino el médico, o sea la personalidad del médico, en cuanto el mismo ejerce, por medio de ella, un influjo psíquico. Sé muy bien que entre vosotros goza de gran favor aquella teoría a la que Vischer ha dado una expresión clásica en su parodia del *Fausto* goethiano:

"*Ich wei, das Physikalische*
wirktöfters aufs Moralische"
Sobre la moral, lo físico
en toda ocasión influye.

Pero ¿no habrá de ser mucho más adecuado y posible influir sobre lo moral de un hombre con medios morales, o sea psíquicos?»

[1774] *In I Ethicorum*, l. I, n. 2.

[1775] *Ibidem*, n. 3.

[1776] Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l. VIII, c. 1, 1155b 9-10: «Dejando de lado los problemas *físicos* (por no ser propios de la presente investigación), consideremos los de orden *antrópico*, que pertenecen a su carácter y a sus pasiones». Cf. M. E. SACCHI, «El problema de la constitución epistemológica de la antropología», en *Espíritu*, 44 (1995) 12: «Por ende, es lícito aseverar que la filosofía racional, la filosofía moral y la filosofía del arte son antropologías, por cuanto cada una según su propio método conclusivo, entienden acerca de determinadas facetas del obrar del hombre.»

lados las nombre (como rascarse el mentón, etc.). Pues, si bien la parte sensitiva goza de una relativa autonomía -sus operaciones pueden ser incluso inconscientes, como vimos-, en el hombre subyace, o puede hacerlo, a la razón y a la voluntad -por lo que es racional por participación, como ya abundantemente hemos mostrado-.[1777]

Por eso, la ordenación de los afectos y comportamientos por obra de la razón y la voluntad a un fin, que es la felicidad o plenitud, y que es lo que en última instancia -más o menos explícitamente- busca el psicólogo con su «paciente», es una actividad de orden moral, o principalmente de orden moral, aceptando que pueda incluir instancias parciales de tipo técnico. Ya hemos visto que, según santo Tomás, «*Ita enim se habet philosophia [sc. moralis] ad curationem animae, sicut medicina ad curationem corporis*».[1778] En este sentido, Allers contrapone una psicología construída a modo médico, en la que él mismo fue formado, a una psicología, todavía por desarrollar, que juzgue según la totalidad de la personalidad, que él llama «psicología antropológica», la única capaz de comprender realmente lo que es la neurosis.

> ¿El sujeto es responsable, de algún modo, de su estado? Una psicología estrictamente médica puede pasar más allá, y tal vez no le sea necesario encontrar una respuesta para conducir el tratamiento a buen fin. Pero una psicología que contempla la totalidad de la personalidad -psicología que podríamos llamar «antropológica»- debe tomar conciencia de este problema. Personalmente, estoy convencido de que no seremos jamás capaces de formarnos una opinión exacta de la naturaleza de los trastornos neuróticos si queremos eludir esta pregunta, limitándonos a consideraciones psicológicas. El problema de la responsabilidad es claramente de orden moral. Pero no se puede comprender la estructura de la conducta, sea la que sea, sin considerar los fines perseguidos por el sujeto, los valores que quiere realizar con sus actos, es decir, la posición que éste toma ante leyes y hechos morales.[1779]

En esta dirección parecen moverse algunas enseñanzas de Pío XII sobre la relación entre ética y psicoterapia. Después de haber dicho que la ética tradicional incluía en sí la psicología y que esto es un dato que tienen que tener presentes una psicología y una psicoterapia serias -texto ya citado-, el Pontífice afirma muy claramente que gran parte de los desórdenes de los que se ocupa la psicoterapia -como

---

[1777] Por este motivo, los movimientos de la sensualidad contrarios a la razón, que no llegan a ser voluntarios son llamados por santo Tomás, de todos modos, pecados veniales, como explicamos.
[1778] *In II Ethicorum*, l. 4.
[1779] Cf. R. ALLERS, «Aridité symptôme et aridité stade», 140.

se ve en el texto que citaremos, los que corresponden al «carácter neurótico»- pertenecen sin dudas al dominio moral:

> Hay un malestar psicológico y moral, la inhibición del yo, del que vuestra ciencia se ocupa de develar las causas. Cuando esta inhibición penetra en el dominio moral, por ejemplo, cuando se trata de dinamismos como el instinto de dominación, de superioridad, y el instinto sexual, la psicoterapia no podría, sin más, tratar esta inhibición del yo como una suerte de fatalidad, como una tiranía de la pulsión afectiva, que brota del subconsciente y que escapa absolutamente al control de la conciencia y del alma. Que no se abaje demasiado apresuradamente al hombre concreto con su carácter personal al rango del animal bruto. A pesar de las buenas intenciones del terapeuta, los espíritus delicados resienten amargamente esta degradación al plano de la vida instintiva y sensitiva. Que no se descuiden tampoco nuestras observaciones precedentes sobre el orden de valor de las funciones y el rol de su dirección central.[1780]

Ahora bien, «el instinto de dominación, de superioridad» (Adler) y el «instinto sexual» (Freud) estaban en el centro de la actividad psicoterapéutica en la época en que Pío XII pronunció estas palabras. No se trata, pues, en la psicoterapia de simples «determinismos» en los que no intervengan las fuerzas y actitudes del espíritu.

Por otro lado, a pesar de que, como hemos señalado, santo Tomás sostenga la afirmación de Aristóteles de que los vicios patológicos son vicios extremos, que van en cierto sentido más allá del género de los vicios (humanos) -por cuanto no sólo contrarios a la razón, sino también a la inclinación intrínseca natural del apetito

---

[1780] PÍO XII, *Alocución a los participantes al V Congreso Internacional de Psicoterapia y de Psicología clínica*, Roma, 15 de abril de 1953, §3. Las observaciones a las que se refiere son las siguientes *ib.*, §1: «Mais vous devez, vous, les psychologues et les thérapeutes, tenir compte de ce fait: l'existence de chaque faculté ou fonction se justifie par la fin du tout. Ce qui constitue l'homme, c'est principalement l'âme, forme substantielle de sa nature. C'est d'elle que découle en dernier lieu toute la vie humaine; en elle, s'enracinent tous les dynamismes psychiques avec leur structure propre et leur loi organique; c'est elle que la nature charge de gouverner toutes les énergies, pour autant que celles-ci n'aient pas encore acquis leur dernière détermination. De ce donné ontologique et psychique, il s'ensuit que ce serait s'écarter du réel que de vouloir, en théorie ou en pratique, confier le rôle déterminant du tout à un facteur particulier, par exemple à l'un des dynamismes psychiques élémentaires, et installer ainsi au governail une puissance secondaire. Ces dynamismes peuvent être *dans* l'âme, *dans* l'homme; ils ne sont cependant pas l'âme, ni l'homme. Ils sont des énergies, d'une intensité considérable peut-être, mais la nature en a confié la direction au poste central, à l'âme spirituelle, douée d'intelligence et de volonté, capable normalement de gouverner ces énergies. Que ces dynamismes exercent leur pression sur une activité, ne signifie pas nécessairement qu'ils la contraignent. On nierait une réalité ontologique et psychique, en contestant à l'âme sa place centrale.»

mismo-, sin embargo es clara la tendencia del *Doctor Humanitatis* a incluirlos *por reducción* en el género de los vicios, en cuanto la razón puede tener un dominio sobre ellos, especialmente si dependen de la *prava consuetudo* - como la *aegritudo animalis*-. Por lo mismo, el arte que intenta rectificarlos no puede sino ser considerado como del mismo orden que el que rectifica los vicios propiamente humanos, al menos por reducción, aunque se pueda tratar quizás de una zona límite de las ciencias morales, que se centran principalmente en las virtudes y vicios humanos. En síntesis, parecería una forma de pedagogía moral diferencial.

Esto no quita que el médico pueda estudiar, según otra luz, estos mismos desórdenes u otros semejantes. Por ejemplo, en el tratamiento de un alcohólico o un drogodependiente, mientras el psiquiatra se ocupa de lo que santo Tomás llama «apetito natural» (la *necesidad*, de orden vegetativo, que está a la base del deseo «animal»), o incluso del apetito sensitivo en cuanto susceptible de ser modificado por medios físicos, el pedagogo que es el psicoterapeuta lo hace en cuanto el apetito es susceptible de ser modificado a partir de cambios anímicos y conductuales bajo la guía de las facultades espirituales o «mentales» del sujeto. Pero siempre que se trate de una influencia primariamente psíquica o moral nos apartamos del campo propio de un arte médico.

En síntesis, podemos afirmar lo siguiente:

1) La psicoterapia no es una parte de la medicina ni se identifica con la psiquiatría, ni puede estar incluida en ella.

2) Parece ser, en cambio, una actividad de orden moral, en cuanto intenta producir una modificación en la afectividad, en el conocimiento y en la conducta a partir de la razón.

3) Esta actividad se acerca a un arte, pero no puede serlo en sentido estricto. El rol central corresponde a la prudencia, a la que se pueden subordinar recursos técnicos.

4) Puede ser lícito distinguir entre un ámbito «psíquico» (en términos de santo Tomás «animal»), de uno «racional», pues las tendencias apetitivas pueden ser consideradas en sí mismas (la *sensualitas*), o en relación con la razón. Pero esta distinción no debe llevar a una separación radical, pues en el hombre la afectividad sensible está hecha para ser penetrada por la racionalidad.

5) Por lo mismo se puede distinguir, siguiendo al Aquinate, un desorden intrínseco de la apetitividad sensual, que es una perversión de su orientación natural, de un desorden de la apetitividad sólo respecto de la razón. En el primer caso tenemos los vicios *patológicos* y la bestialidad; en el segundo los vicios humanos.

6) De todos modos, los primeros, a pesar de poder ser llamados «enfermedad psíquica» (*aegritudo animalis*) no por eso escapan totalmente al ámbito moral, por diversas razones:

a. En el caso del hombre la afectividad está hecha para ser regulada por la razón. El desorden intrínseco de la sensualidad no excluye el desorden contra la razón, sino más bien lo incluye. El que tiene un vicio patológico, además de un desorden «animal» tiene un desorden contra la razón, especialmente si no se ha perdido totalmente su uso.

b. Estos trastornos son muchas veces consecuencia de un desorden moral anterior propio o de los educadores.

c. Recordemos, además, que la educación de la afectividad infantil, antes del pleno uso de razón, no es una mera «domesticación», sino una pedagogía moral incipiente (su estudio forma parte de la «económica» o ética familiar). Algo análogo se podría decir del tratamiento de la vida afectiva *contra natura*, en el que muchas veces se deben suplir las falencias de la educación recibida (o no recibida) en el seno de la familia, o aún más, pues pueden intervenir de algún modo la razón y la voluntad del «paciente».

7) Por eso santo Tomás trata sobre estos trastornos en el contexto de la moral (II-II). Y por eso mismo, la rectificación de las tendencias afectivas en sí mismas desordenadas -y no sólo respecto de la recta razón-, es decir de la *aegritudo animalis*, en cuanto operada por la razón y la voluntad, parecen corresponder, como dijimos, a una forma de praxis ética, una especie de *pedagogía moral diferencial*.

D. El método psicoanalítico y la doctrina freudiana

Por lo dicho creemos que queda en claro por qué no se pueden separar el «método» psicoanalítico y la «doctrina» freudiana, para usar la terminología del famoso libro de R. Dalbiez.[1781] Si el psicoanálisis fuera simplemente un método de

---

[1781] R. Dalbiez, El *método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, Club de Lectores, Buenos Aires

investigación experimental de los fenómenos psíquicos, cuyos resultados tienen una aplicación médica o terapéutica, no habría tal vez problema para tomar su método, o algunas de las técnicas que incluye, que se hubieran mostrado eficaces en el tratamiento de algún trastorno. Pero el psicoanálisis no es esto. Y lo mismo se puede decir de la mayoría de las escuelas contemporáneas de psicoterapia.

Ya hemos dicho que la «experiencia» psicoanalítica no es la del «método experimental», como lo han puesto de manifiesto tantos epistemólogos críticos de la ideología de Freud (Popper, Bunge y otros) como mítica y ajena a la ciencia. Estos críticos, sin embargo, tienen una visión reduccionista de la ciencia, que termina dejando fuera de ella también la que para los clásicos, como Aristóteles y santo Tomás, era la reina de las ciencias, la metafísica. Por otro lado, tampoco sería científica la ética. Y justamente la experiencia freudiana está más cerca de la experiencia moral que de la «científica» -cuando no de una forma de experiencia (pseudo) mística del fondo inconsciente de la psique-. Esta experiencia no se adquiriría de otro modo, según el creador del psicoanálisis, que a través del propio análisis.

1987. Maritain, que lo sigue, hace una triple distinción en el psicoanálisis: 1) el *método* de investigación y terapia; 2) la *psicología* freudiana; 3) la *metafísica* de Freud; Cf. J. MARITAIN, «Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. 1. Freudisme et psychanalyse», en J. ET R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. VII, Éditions Universitaires Fribourg Suisse - Éditions Saint-Paul Paris, 1988, 61-62: «Il me paraît que toute discussion sur ce sujet est vouée à l'échec si dès abord on ne distingue pas nettement la *psychanalyse* comme méthode d'investigation psychologique et de traitement psychiatrique, et le *freudisme* comme philosophie. Et cela même n'est pas encore suffisant. C'est à une division tripartite qu'il faut avoir recours: nous distinguerons

la *méthode psychanalytique*,
la *psychologie freudienne*,
la *philosophie freudienne*;

et je dirai tout de suite que sur le premier plan (méthode psychanalytique), Freud apparaît à mon avis comme un investigateur de génie; sur le troisième plan (philosophie freudienne) à peu près comme un obsédé; sur le deuxième plan, sur le plan intermédiaire (psychologie freudienne), comme un psychologue admirablement pénétrant dont les idées, activées par son étonnant instinct de découverte, son gâtées par un empirisme radical et par une métaphysique aberrante, inconsciente d'elle même.» Hemos criticado éstas y otras ideas psicológicas de Maritain en nuestro artículo «El "inconsciente espiritual" y la "supraconsciencia del espíritu" en Jacques Maritain», en *Sapientia*, 16 (2001) 175-189.

Por ello la «terapia» psicoanalítica no es la simple aplicación de descubrimientos de psicología experimental, sino que supone una doctrina sobre el hombre, especialmente una teoría moral, según la cual la experiencia viene leída. Como hemos dicho, el «arte psicoterapéutico» supone no sólo la experiencia humana, sino también el conocimiento universal, que este arte aplica. Y eso es lo que hace el psicoanálisis. Sólo que a Freud parece serle absolutamente desconocido el papel de la prudencia, por lo cual se termina por caer en la rigidez de una técnica que no puede ser adecuada a todos los casos. Por esta razón Adler critica a Freud por su dogmatismo no sólo teórico sino también práctico, porque tiende a encerrar en modo racionalista lo individual en las reglas de una ciencia universal. Por el contrario, Adler llama justamente a su escuela Psicología del Individuo, porque a pesar de contar con una teoría y una serie de técnicas, no intentaría imponerlas *a priori* al individuo: «Por tanto, frecuentemente se tropezará con fenómenos inclasificables dentro del esquema común de los rasgos de carácter, que no revelan su origen más que examinándolos en su conjunto. [...] Sólo un iluso podrá pretender encerrar la psique humana en una doctrina científica. La Psicología del Individuo es un arte.»[1782] Aquí por «arte» se entiende algo muy cercano a la prudencia.

El *método* psicoanalítico no se puede separar de la *doctrina* psicoanalítica porque no es sino la aplicación de la ética y de la cosmovisión psicoanalítica. Por eso también es tan difícil separar lo doctrinal de lo experimental en Freud, porque éste presenta la experiencia integrada ya en la interpretación. Si se acepta el método psicoanalítico se termina por aceptar también la filosofía con la que está unida.[1783] Si se reciben acríticamente sus «descubrimientos» experimentales, se termina por aceptar

---

[1782] A. ADLER, El *carácter neurótico*, 299.

[1783] Podríamos señalar muchos casos. Uno muy ejemplar es el de Igor Caruso. Este psiquiatra católico vienés, que sostuvo (en su primer período) algunas ideas interesantes sobre la neurosis -que ya hemos mencionado-, intentó construir un psicoanálisis «personalista», manteniendo el método de Freud. Se trataría, en palabras de su discípulo W. Daim, de una «transvalorización del psicoanálisis». Para ello fundó el «*Wiener Arbeitskreis für Tiefenpsychologie*» («Círculo vienés de psicología profunda»). Ya el mismo Caruso, en su último período, terminó asumiendo la filosofía dialéctica, y se acercó más al pensamiento freudiano de fondo. En nuestros días, el centro de formación que él fundó cambió su nombre por el de «*Wiener Arbeitskreis für Psychoanalyse*» («Círculo vienés de psicoanálisis»), y se define como una institución psicoanalítica freudiana «ortodoxa».

también la filosofía que hay detrás, porque esos descubrimientos no son tales, sino la aplicación de una visión del hombre y del mundo a los casos particulares.[1784]

Según el filósofo y psicoanalista francés Paul-Laurent Assoun[1785], el psicoanálisis no es ante todo psicología, sino «metapsicología». Sería justamente esta metapsicología -considerada en clave anti-metafísica- la que haría del psicoanálisis una «psicología profunda».

> La metapsicología, teniendo en cuenta su función *intrapsicoanalítica* y su posición «contra-metafísica», eleva el psicoanálisis al estatuto de «psicología profunda».
>
> [...]. La metapsicología será, entonces la *parte fundamental* de esta *ciencia* de los *procesos inconscientes* constituida sobre el fundamento de la experiencia clínica. Entonces, es a la vez la «cima» del edificio psicoanalítico, su punto límite de constitución y, finalmente, el otro nombre del psicoanálisis: éste es fundamentalmente metapsicología.[1786]

[1784] A diferencia de Dalbiez, Rudolf Allers, que fue alumno de Freud en la Universidad de Viena, y conoció personalmente a las principales figuras de los inicios del psicoanálisis, parece haber intuido más acertadamente el espíritu intrínsecamente ideológico del psicoanálisis; cf. R. ALLERS, El *psicoanálisis de Freud*, Buenos Aires 1958, 8: «Yo tengo la firme persuasión -y quiero hacer esto patente desde el principio- que la teoría y la práctica del psicoanálisis de tal manera se compenetran que son verdaderamente inseparables. No se puede aceptar la una sin la otra. Quienquiera que desee hacer uso del método psicoanalítico no puede menos de abrazar su filosofía. Y puesto que creo que la filosofía del psicoanálisis es absolutamente errónea y que así se puede demostrar, creo también, consiguientemente, que usar sus métodos es peligroso».

[1785] Profesor en la Universidad Paris VII Denis-Diderot.

[1786] P.-L. ASSOUN, *Psychanalyse*, 360-361; *Ibidem*, 361: «Mais précisément, la métapsychologie se présente comme "retraduction" de la métaphysique.»; *Ibidem*: «La tâche de la métapsychologie est, selon l'expression de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, de "traduire" la "construction d'une réalité suprasensible" en "psychologie de l'inconscient".» El psicoanálisis, como psicología profunda, no sólo transformaría en tema del psicoanálisis las entidades metafísicas, sino que reconduciría las «entidades míticas» (es decir, dioses y demonios) proyectados por la mentalidad metafísica al exterior, en algo que se debe aceptar como el fondo de la realidad, inconsciente; *ibidem*, 362: «La métapsychologie hérite donc de la métaphysique, qui constitue une psychologie de l'inconscient qui s'ignore comme telle et effectue la "réduction", puisqu'il s'agit de retrouver la signification du vécu originaire, "déguisé" en métaphysique. / C'est en ce point que nous trouvons la catégorie de "psychologie des profondeurs" -encore appelée "psychologie abyssale".» Como ya señalamos, en el cripto-demonismo psicoanalítico (y tanto más en la psicología analítica de Jung) se trata siempre de reconocer al demonio como amo de la psique. Éste es el último término del proceso de «hacer conciente lo inconsciente». Aprender a convivir con esta «experiencia» sin caer en la locura total es la imposible tarea del «análisis interminable». Como insinuamos ya otras veces, se trata de la misma experiencia espiritual expresada en la idea

Assoun parece querer insinuar aquí que es justamente su carácter contra-metafísico -recordemos que Foucault consideraba al psicoanálisis una contra-ciencia- lo que hace «profundo» al psicoanálisis. Esto no se debe entender sólo al nivel natural de la metafísica como ciencia filosófica, sino también, y sobre todo, de la teología. Es a este nivel que hay que poner la verdadera «experiencia» en que termina y se funda el análisis, que es una experiencia oculta de «lo demoníaco» como fondo inconsciente de la psique. Lo más llamativo es que, a pesar de que éstas no son elucubraciones nuestras, sino afirmaciones explícitas de Freud, raras veces se las señala en los tratados que introducen a su pensamiento, o se les concede a lo sumo un puesto marginal.

No decimos que no haya verdades parciales dentro del *sistema* freudiano. Pero si se las toma aisladamente del cuerpo de doctrinas de Freud y, sobre todo, de la «experiencia» que las fundamenta, ya no se es psicoanalista, según el mismo «maestro de Viena». Es lo que le valió, por ejemplo, a Alfred Adler la expulsión de la Sociedad Psicoanalítica. De esto, evidentemente, no se dan cuenta todos los psicoanalistas, algunos de ellos católicos, que toman al psicoanálisis como un simple método de tratamiento de las neurosis -entendidas unívocamente como enfermedades-, bajo la atracción de esas verdades parciales y del efecto preternatural de las reglas psicoanalíticas. Por otro lado, si separadas del modo de vida psicoanalítico, esas verdades se encuentran con mayor pureza y verdad en otros autores, aunque no siempre desarrolladas con la extensión que le dedica el psicoanálisis, a veces simplemente porque no pensadas en función anti-psicoanalítica. Esto es lo que hemos intentado mostrar respecto de santo Tomás.

4. Teología y psicología cristiana

Los últimos temas tratados nos conducen necesariamente a ocuparnos de un problema fundamental, que ha atravesado todo nuestro estudio: el de la relación entre la praxis de la psicología y la teología.

En santo Tomás, en modo muy evidente, el saber natural sobre el perfeccionamiento del hombre en cuanto tal es asumido desde la formalidad más

---

nietzscheana del «eterno retorno de lo mismo»: reconocer el infierno como la realidad última, como el estado definitivo. Hasta que no se entiende esto, no se sabe qué es realmente el psicoanálisis, y se corre el riesgo de quedar atrapado por sus mecanismos que responden a reglas que escapan a la capacidad de la razón humana.

profunda de la *Sacra doctrina*.[1787] En esta dirección se mueve el siguiente pasaje, en el que el Aquinate muestra de qué modo el estudio de las «circunstancias» del acto humano es considerado por el filósofo moral, el retor y el político:

> La consideración de las circunstancias pertenece al moralista, al político y al retor. Al moralista, en cuanto según ellas se encuentra o se omite el medio de la virtud en los actos humanos y en las pasiones. Al político y al retor, en cambio, según que por las circunstancias los actos se hacen laudables o vituperables, excusables o acusables.[1788] Pero en modo diverso, pues el retor persuade y el político juzga. Finalmente, al teólogo, a quien sirven todas las otras ciencias, pertenece de todos los modos predichos; pues él mismo considera los actos virtuosos y viciosos, con el moralista; y considera los actos según que merecen una pena o un premio, con el retor y el político.[1789]

Esto es posible, antes que nada porque la teología, aunque sea un saber principalmente especulativo[1790], incluye un aspecto práctico.

> La Doctrina Sagrada, como se dijo, siendo una, se extiende a todo lo que pertenece a las diversas ciencias filosóficas, por una razón formal a que dirige su atención en realidades diversas, es decir,

---

[1787] Aquí aparece el problema de lo que hoy se suele llamar «método interdisciplinar». Generalmente la noción de interdisciplinariedad implica dos ideas, a nuestro juicio equivocadas, además de en contradicción con la epistemología tomasiana: en primer lugar la del carácter homólogo y no jerárquico de las ciencias (incluida la teología); en segundo lugar, el desdibujarse de la especificidad del objeto de estudio. A pesar del mérito que se puede señalar a L. M. Rulla por su intento de estructurar una ayuda psicológica desde el punto de vista arquitectónico de la antropología teológica, su escuela parece basarse en esta postura; cf. A. MANENTI, «Teoria e psicologia: il metodo interdisciplinare», en *Rivista di Teologia morale*, 76 (1987) 71-82 y 77 (1988) 87-97. Sobre esta escuela, cf. L. M. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana*, vol. 1: *Bases interdisciplinares*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1990; F. IMODA, *Desarrollo humano y misterio*, Universidad Católica de Salta, Salta 2001. También santo Tomás sostiene, como vemos la integración de las «ciencias humanas» en la teología. Pero se trata de una asunción jerárquica, desde una perspectiva infinitamente más elevada que la de las otras ciencias, y además de las verdaderas ciencias del hombre -entre las que no podemos contar a la «psicología profunda»-.

[1788] Es llamativo -para quien tenga una idea inexacta de la ética clásica- que santo Tomás no atribuye principalmente al moralista el ver los actos humanos como «laudables o vituperables», sino al político y al retor. El moralista lo que busca es el modo de alcanzar el medio de la virtud, y de evitar lo que lo impide (sin olvidar, sin embargo, la conexión entre ética y política). Esto refuerza la idea antes afirmada de la «juridización» moderna de la moral, ajena a Aristóteles y al Angélico.

[1789] *Summa Theologiae* I-II q. 7 a. 2 ad 3.

[1790] *Summa Theologiae* I q. 1 a. 4 in c.

> en cuanto son cognoscibles por la luz divina.[1791] Por eso, aunque en las ciencias filosóficas sean diversas las especulativas de las prácticas, sin embargo, la Doctrina Sagrada comprende ambas en sí. Como también Dios se conoce con una misma ciencia a sí mismo, y a las cosas que hace.[1792]

La *Sacra doctrina* es una participación de la ciencia divina.[1793] Así como Dios conoce con una sólo ciencia su propia realidad y las creaturas, que son sus obras, así por la teología se conoce no sólo teóricamente, sino también prácticamente, es decir el modo de encaminar los actos humanos a la beatitud.

Este aspecto práctico asimila el conocimiento natural sobre el hombre y su comportamiento, pero inetgrándolo desde el fin último de la persona, que es sobrenatural, y al que tiende por la caridad, forma de las virtudes. Desde este punto de vista se constituye un modo de entender las personas y de ayudarlas en su promoción humana y divina que engloba todas sus dimensiones, dándoles una respuesta a la vez profunda y eficaz a su existencia. Es desde esta perspectiva «profunda» que santo Tomás desarrolla sus dotes de «psicólogo», como es evidente, aunque en el interior de esta «psicología profunda» (sobrenatural) incluya consideraciones que pueden ser comprendidas y demostradas en modo natural por otras ciencias.

Por eso, aún considerando posible la existencia de una ética filosófica formalmente independiente de la teología, lo que es verdadero, es necesario decir que no parece del todo adecuado admitir una forma de «terapia moral» de corte naturalista, que deje totalmente de lado, aunque no siempre lo niegue, el aspecto sobrenatural de la persona humana. El motivo creemos haberlo explicado ya suficientemente: no es posible al hombre con sus solas fuerzas naturales (así como están), no sólo hacer el bien sobrenatural, es decir, el proporcionado a su fin sobrenatural, sino tampoco realizar plenamente su bien natural, ni la ley natural en su integridad, ni evitar todo acto contra su naturaleza.[1794] La naturaleza humana ha sido gravemente dañada por el pecado original, y necesita de la gracia no sólo para participar de una naturaleza superior, la divina, sino también para sanar su naturaleza propia, la humana.

[1791] Cf. *Summa Theologiae* I q. 1 a. 3 ad 2.

[1792] *Summa Theologiae* I q. 1 a. 4 in c.

[1793] Cf. *Summa Theologiae* I q. 1 a. 3 ad 2.: «ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium.» *Ibidem*, a. 2 in c.

[1794] Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 109.

La personalidad humana concreta no se puede comprender sólo desde una perspectiva natural, aunque ésta sea filosóficamente correcta, pues la vida humana concreta se halla signada por el misterio del pecado y de la gracia.[1795] Si tomamos, por ejemplo, como normal lo que es la «media» desde el punto de vista estadístico, y hacemos que nuestros «pacientes» se adapten a esa norma, la deformación puede ser enorme. Dice en efecto Juan Pablo II:

> La afirmación de los principios morales no es competencia de los métodos empírico-formales. La teología moral, fiel al sentido sobrenatural de la fe, sin rechazar la validez de tales métodos, -pero sin limitar tampoco a ellos su perspectiva-, mira sobre todo a la dimensión espiritual del corazón humano y su vocación al amor divino.
>
> En efecto, mientras las ciencias humanas, como todas las ciencias experimentales, parten de un concepto empírico de «normalidad», la fe enseña que esta normalidad lleva consigo las huellas de una caída del hombre desde su condición originaria, es decir, está afectada por el pecado. Sólo la fe cristiana enseña al hombre el camino de retorno «al principio» (cf. Mt 19, 8), un camino que con frecuencia es bien diverso del de la normalidad empírica.[1796]

[1795] Tratando de la psicología y de la sociología (en un pasaje que anteriormente citamos), Yves Simon dice que no basta conectar estas disciplinas con la filosofía moral, sino que el esclarecimiento último, que les da la comprensión concreta del actuar del hombre, les viene de la teología; cf. Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, Desclée de Brouwer, Paris 1934, 141-142: «Filosofía moral, es decir demasiado poco. Hemos visto que la ciencia práctica que de hecho debe regular el actuar humano, en el estado de nuestra naturaleza destinada al orden sobrenatural, no es la filosofía, sino la teología. Es entonces la teología la que nos pondrá perfectamente en posición de comprender la vida moral efectivamente vivida por una humanidad nacida en el Paraíso, caída por el pecado, rescatada por el sacrificio del Dios hecho hombre, probada por la gracia y por el diablo, trémula de milagros, y precedida en su marcha por la iluminación de las profecías [...]. ¿Será por lo tanto necesario que el cristiano renuncie a ponerse plenamente de acuerdo con el no-creyente no sólo sobre las reglas de la conducta a seguir, sino también sobre la inteligencia de los hechos morales ? Parece en efecto que esta dura consecuencia resulta de todo lo que precede.»

[1796] JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 1993, n. 112. El Santo Padre se ha referido también, en otros lados, a la «psicología» contenida en las Sagradas Escrituras; cf., por ejemplo, JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el amor humano*, II PARTE, «La purificación del corazón», 38; «El adulterio en el cuerpo y en el corazón» (3-IX-80/7-IX-80), 5-6: «El sentido de los textos sapienciales tiene un significado prevalentemente pedagógico. Enseñan la virtud y tratan de proteger el orden moral, refiriéndose a la ley de Dios y a la experiencia en sentido amplio. Además, se distinguen por el conocimiento particular del "corazón" humano. Diríamos que desarrollan una *específica psicología moral*, aunque sin caer en el psicologismo. En cierto sentido, están cercanos a esa apelación de Cristo al "corazón", que nos ha transmitido Mateo (cf. 5, 27-28), aun cuando no

Además, por ser *sabiduría*, el saber teológico juzga sobre los principios de la ciencias humanas, y «lo que en las otras ciencias encuentra que repugna a la verdad de esta ciencia es totalmente condenado como falso».[1797] Este juicio teológico se hace extremadamente necesario para interpretar correctamente las afirmaciones de la psicología contemporánea que se involucra, en modo muchas veces confuso, en los problemas más profundos del alma humana. En este sentido enseñaba Pío XII, hablando a los psicólogos, en un texto que anteriormente hemos citado:

> Cuando se considera al hombre como obra de Dios se descubren en él dos características importantes para el desarrollo y valor de la personalidad cristiana: su semejanza con Dios, que procede del acto creador, y su filiación divina en Cristo, manifestada por la revelación. En efecto, la personalidad cristiana se hace incomprensible si se olvidan estos datos, y la psicología, sobre todo la aplicada, se expone también a incomprensiones y errores si los ignora. Porque se trata de hechos reales y no imaginarios o supuestos. Que estos hechos sean conocidos por la revelación no quita nada a su autenticidad, porque la revelación pone al hombre o le sitúa en trance de sobrepasar los límites de una inteligencia limitada para abandonarse a la inteligencia infinita de Dios.[1798]

Por eso, el conocimiento concreto de los hombres queda en penumbras y confuso si no es esclarecido por el juicio superior que proviene de la Revelación, sobre el hombre, su origen y su destino. En el mismo sentido parece ir la afirmación del

---

pueda afirmarse que revelen tendencia a transformar el ethos de modo fundamental. Los autores de estos libros utilizan el conocimiento de la interioridad humana para enseñar la moral más bien en el ámbito del ethos históricamente vigente y sustancialmente confirmado por ellos. Alguno a veces, como por ejemplo Cohélet, sintetiza esta confirmación con la "filosofía" propia de la existencia humana, pero si influye en el método con que formula advertencias y consejos, no cambia la estructura fundamental que toma de la valoración ética.
Para esta transformación del *ethos* será necesario esperar hasta el sermón de la montaña. No obstante, ese conocimiento tan perspicaz de la psicología humana que se halla presente en la tradición "sapiencial", no está ciertamente privado de significado para el círculo de aquellos que escuchaban personal y directamente este discurso. Si, en virtud de la tradición profética, estos oyentes estaban, en cierto sentido, preparados para comprender de manera adecuada el concepto de "adulterio", estaban preparados además, en virtud de la tradición "sapiencial", para comprender las palabras que se refieren a la "mirada concupiscente" o sea, al "adulterio cometido con el corazón".»

[1797] *Summa Theologiae* I q. 1 a. 6 ad 2.

[1798] Pío XII, *Alocución a los participantes al* XIII *Congreso Internacional de Psicología aplicada*, Roma, 10 de abril de 1958, § 2.

Concilio Vaticano II: «En realidad el misterio del hombre solamente encuentra verdadera luz en el misterio del Verbo encarnado» (*Gaudium et Spes*, 22).

Una persona que se ocupa de la promoción de los hombres en concreto, cuando pretenda ceñirse sólo a lo que puede entender con la sola razón, aún utilizada correctamente según los principios de la mejor filosofía, corre el riesgo no sólo de no entender a algunos o muchos de los que vienen a consultarlo -especialmente si son cristianos o pertenecen a una cultura informada por el cristianismo-, sino incluso de malinterpretar lo que a esas personas les sucede.[1799] Es lo mismo que ocurre al nivel de la pedagogía moral en general: una educación moral únicamente natural puede ser no sólo ineficaz, sino aún nociva.[1800] Es como presentar la ley sin la gracia, que hace posible su cumplimiento. En este sentido nos parece lícito hablar, con I. Andereggen y otros autores, de una psicología *cristiana*, y aún *católica*.[1801]

1799 Pensamos por ejemplo en la «noche oscura» de la que habla san Juan de la Cruz, que sin un discernimiento espiritual podría se confundida con depresión, ansia o acidia, como vimos.

1800 Cf. J. Maritain, «Préface au livre de Franz De Hovre *Essai de philosophie pédagogique*», en Maritain J. et R, *Œuvres complètes*, vol. III, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse) - Éditions Saint-Paul, Paris, 1984, 1410: «Si la conception de l'homme, de la vie et de la culture humaines et de leurs fins est le centre même de toute pédagogie, il faut dire, -car l'homme n'est pas seulement un être de nature, il est appelé à un fin surnaturelle et se trouve de fait dans l'état de nature déchue ou de nature réparée,- il faut dire hardiment qu'il n'est pas de science pédagogique vraiment complète (comme science politique vraiment complète) que rattachée et subordonée à la théologie: l'existence ou la non-existence du péché originel et des *vulnera naturae* n'est pas une question de peu d'importance pour la pédagogie. Comme science pratique intégrale de la formation de l'être humain, elle est une discipline théologique. Aussi bien, en fait, si la famille doit continuer par l'éducation (*quasi in utero spirituali*, dit saint Thomas) l'œuvre de la génération, -et si la société civile, par là même qu'elle a pour fin une vie du corps social qui soit "selon la vertu", a également le droit et le devoir de régler au point de vue et dans les limites de ce bien commun, et conformément aux lois naturelles et divines, les choses de l'éducation, -est-ce à l'Eglise du Christ, à raison de sa maternité spirituelle et surnaturelle, que convient par excellence l'office de *pédagogie* à l'égard des enfant des hommes.»

1801 I. Andereggen, «La problemática de una psicología intrínsecamente católica», 15: «Las ventajas que presenta el uso de la expresión "psicología católica" son varias. En primer lugar, como es evidente, exige una toma de posición, incómoda generalmente sea para los no católicos, como muchas veces para los católicos que se ocupan directa o indirectamente de psicología, como son psiquiatras, psicólogos, sacerdotes, directores espirituales, formadores de seminaristas y religiosos, educadores, canonistas, profesores de filosofía, y aún normales fieles

Esto no quiere decir que dentro de lo que en modo global y confuso se llama psicología no se encuentren diversas ciencias, que hemos señalado, de orden natural o «filosófico», que gozan de una lógica autonomía en su orden. Aún más, el influjo sobrenatural facilita e impulsa después el trabajo a nivel natural, en el que focaliza su atención el psicólogo.

También parece justo reconocer una autonomía profesional a la psicología. En efecto, hoy parece ser un momento histórico en el que psicólogos cristianos bien formados y profundos son particularmente necesarios.[1802] En un tiempo de gran

---

en alguna medida *ilustrados* que luchan por no separarse ni ser vistos como separados del "mundo" en que viven. En un estado de pacífica confusión, siguiendo a San Ignacio en sus reglas para el discernimiento de los espíritus, la inquietud provocada no sería mal signo.

Para muchos -cada vez menos- sería ineludible la afirmación de la necesidad de proclamarse médico católico, o abogado católico, o economista católico, o político católico, o aún ingeniero católico, pero sentirían un instintivo rechazo ante la expresión "psicología católica". Como si la ciencia práctica del alma humana -que eso es psicología- no debiese ser más católica que la que se dirige a ordenar las acciones exteriores del hombre y de la sociedad. Como si pudiera ayudarse realmente a un hombre prescindiendo de su ordenación explícita y consciente hacia Dios, o de la falta de ella, es decir, del pecado.

La expresión "psicología católica", por otra parte, evita embanderarse en una escuela psicológica determinada, con lo que sería imposible evitar una dramática reducción de las posibilidades de acción del psicólogo católico. Lo católico es, por definición, universal y no sectario. El peligro es, por supuesto, el de hacer pasar como doctrina católica los propios errores.»

[1802] *Ibidem*, 22: «¿Por qué no había psicólogos cuando la sociedad, durante siglos, era intrínsecamente cristiana? ¿Sólo porque no había avanzado suficientemente la "ciencia"? ¿Porque no se sabía nada acerca del hombre o porque lo que se sabía era producto de la cultura de la época? Afirmar esto último sería equivalente a negar la verdad misma del cristianismo como mensaje y realidad de salvación para el hombre más allá de las épocas históricas y las culturas. Muy simplemente no había psicólogos porque no hacían falta, aún reconociendo la posibilidad triste de graves errores por parte de quienes cuidaban a los hombres. La vida y la cultura religiosa eran vida humana y cultura sobre el hombre por excelencia. Esto no significa que los psicólogos no hagan falta *en este momento* histórico, muy por el contrario, ¿pero cuáles? Su misión es excelsa.» El mismo autor, en un curso inédito dictado en la Pontificia Universidad Gregoriana, dice: «Esto no significa que el sacerdote debe remplazar al psicólogo. Pero, según la mentalidad actual, si uno divide la dos cosas se debe dar el primado al psicólogo. Esta es una solución inaceptable. Desde el punto de vista teológico, la misión del sacerdote no se limita simplemente a absolver en la confesión, sino que abarca una serie de actividades sea humanas que cristianas. El sacerdote actúa en el orden de la gracia, pero esto no es una función exclusiva

secularización y confusión espiritual, en el que no sólo reina el desorden moral, con la aprobación general, sino también los más graves y horrendos vicios *contra natura*, el psicólogo católico puede jugar un papel importante en la preparación de los corazones al Evangelio, a través de un camino de sinceridad y de reflexión sobre sí mismos. En el caso específico de las costumbres perversas y patológicas, además puede aportar un apoyo específico en el difícil camino que implica el cambio de tendencias muy arraigadas. Pero esta actividad se debe insertar en una visión integral del hombre, natural y sobrenaturalmente considerado, como también en una personalidad madura, plenamente desarrollada. Pues no basta el conocimiento «nocional» de las realidades divinas (que da la teología «escolástica»), sino que es menester el conocimiento experimental (propio de la teología «mística»). Lo repetimos, sólo una persona plena puede ayudar a otra a moverse hacia la plenitud.

---

suya. Si se hace disponible para que la persona converse con él por una hora sobre un problema, ésta es una ayuda espiritual que procede de la caridad y que no se identifica con el ejercicio del sacerdocio, sino que hace esto en cuanto que es cristiano. Todo bautizado debe ocuparse de las necesidades espirituales de su prójimo. Es claro que el sacerdote tiene generalmente una mayor preparación teológica, pero, por otra parte, se debe salvar la consistencia de la vida cristiana basada en el bautismo y ordenada a una misión que abarca todos los dones de la naturaleza y de la gracia. De esto no escapa el psicólogo. No es que debe hacer una cosa diversa de la que hace el sacerdote. El psicoanálisis está dirigido a liberar de la culpa preocupante en cuanto que la hace conciente. El sacerdote, en cambio, perdona la culpa cuando hay arrepentimiento. El sacerdote tiene lo que le es especifico, pero esto no quita que haya un encuentro entre la actividad del sacerdote y del psicólogo en cuanto que ambos buscan dar una ayuda espiritual. Un psicólogo debe ser una ayuda espiritual para los otros. El hecho que tenga una profesión no quita que sea un cristiano. La supuesta falta de *concursus* entre la función del sacerdote y la del psicólogo provoca la alienación que lleva a cosas como las de la Frankl y la carmelita [se refiere a una carmelita que padecía la noche oscura y que el psiquiatra austriaco confundió con una enferma mental]. El cristiano se debe hacer cargo de la actividad psicológica, juzgándola del punto de vista de la fe, para acabar con el caos entre la psicología y la religión. Es claro que no basta con citar a Santo Tomás y a San Juan de la Cruz. Debemos desarrollar una psicología cristiana y reconocer que los laicos (entre ellos los psicólogos) tienen una función importante en la Iglesia hoy. Pero es también claro a este punto que un cristiano no la puede practicar según Freud y Frankl; en estos autores hay afirmaciones verdaderas, pero esto no quiere decir que el conjunto que proponen tenga presupuestos aceptables a la fe. La visión antropológica que nos da la fe debe, por lo tanto, ser el presupuesto fundamental de todo encuentro constructivo. La psicología y la Teología tratan de la misma cosa: del fin de la vida humana en concreto. Es, por lo tanto, imposible hacer una actividad psicológica que prescinda del ordenamiento de la vida cristiana.»

El Magisterio reciente ha señalado además la importancia de la formación de psicólogos cristianos, es decir, imbuídos de una preparación teórica y espiritual profunda, que sirvan en los distintos ámbitos formativos y pastorales de la Iglesia. Así, por ejemplo, Juan Pablo II en un texto muy mesurado sobre el posible aporte de verdaderos psicólogos católicos en la formación de los seminaristas, exhorta a la educación y preparación de personas realmente idóneas a realizar tan delicada tarea:

> [...] conviene promover la preparación de psicólogos expertos que, además de alcanzar un buen nivel científico, logren una comprensión profunda de la concepción cristiana sobre la vida y la vocación al sacerdocio, para que puedan contribuir de forma eficaz a la integración necesaria entre la dimensión humana y la sobrenatural.[1803]

Otros documentos anteriores habían señalado algo semejante, en otros ámbitos, como la ayuda al matrimonio y la familia:

> Los expertos en las ciencias, sobre todo biológicas, médicas, sociales y psicológicas, pueden aportar una gran contribución al bien del matrimonio y de la familia y a la paz de las conciencias si, con el aporte convergente de sus estudios, tratan de esclarecer cada vez más profundamente las diversas condiciones que favorecen una ordenada y honesta procreación humana.1804

Esto es algo que no parece haberse realizado aún. Ignacio Andereggen ha expresado lo que hemos querido decir con mucha eficacia:

> La verdadera «psicología», aún aceptándola, como es razonable en nuestros días y en nuestras circunstancias, como *actividad* -no digo «ciencia»- autónoma respecto del estudio y la aplicación directa de la Teología, la verdadera psicología -digo- está toda por construir en su figura concreta y determinada, en su traducción experimental y terapéutica. Esperemos poder hacerlo sobre las bases de una filosofía y una teología tan profundas como las de Santo Tomás. Aunque en la época que atravesamos, ya no sería poco si se la pudiera fundar sobre el más fundamental sentido humano y cristiano.[1805]

[1803] JUAN PABLO II, *Discurso A los participantes en la asamblea plenaria de la congregación para la educación católica*, Lunes 4 de febrero de 2002, 2.

[1804] *Gaudium et Spes*, 52. Cf. *Decreto «Apostolicam actuositatem» sobre el apostolado de los laicos*, 32: «Se erijan, además, centros de documentación y de estudio, no sólo en campo teológico, sino también antropológico, psicológico, sociológico, metodológico, para desarrollar mejor las aptitudes de los laicos, hombres y mujeres, jóvenes y adultos, en todos los campos del apostolado.»

[1805] I. ANDEREGGEN, «Santo Tomás de Aquino, psicólogo», en *Sapientia*, 54 (1999) 67. La formación académica del psicólogo católico, por ello, debería ser muy seria y muy profunda, no sólo filosófica y teológicamente, sino también humana y espiritualmente. Autores ineludibles que



deberían ser conocidos en profundidad son, además de santo Tomás, Aristóteles, san Agustín, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, san Ignacio de Loyola, etc.

Es difícil resumir en pocas páginas y puntos las muchas conclusiones que podríamos sacar del amplio material de doctrinas tomasianas que hemos presentado a lo largo de este estudio. Haremos, sin embargo, un esfuerzo de síntesis para que queden en claro los principios y conclusiones que consideramos fundamentales para la construcción de una auténtica psicología según el pensamiento y el sentir del Doctor Angélico.

1. Conclusiones históricas

En primer lugar, de nuestro estudio podemos sacar importantes conclusiones que conciernen la historia de la psicología, y el papel de santo Tomás en ella:

A) Aunque el término «psicología» es moderno, y su uso se popularizó a partir del s. XVIII, la psicología misma tiene raíces antiguas. Éstas no son sólo su «prehistoria», sino que forman parte de su historia misma. Los primeros tratados sistemáticos los encontramos en el s. IV a. C., especialmente en Aristóteles.

B) La multiplicidad de significados que la psicología tiene actualmente dificulta la comprensión de esa conclusión. Pues, aunque por psicología se entienden muchas cosas: un estudio teórico sobre el alma; un estudio de los fenómenos psíquicos según el método experimental; la práctica de ayuda a personas con trastornos psíquicos; etc.; sin embargo, especialmente cuando se hace historia se la toma como algo unívoco, cuyo significado central es la psicología experimental. Esto lleva, por un lado, a la confusión de la praxis de la psicología con la psicología «científica». Por el otro a buscar, y no encontrar, la psicología en los tratados clásicos sobre el alma. Más allá de que también en la antigüedad hay tratados de psicología que podríamos considerar como experimentales -aquellos, por ejemplo, que están integrados en los *Parva naturalia* de Aristóteles-, es en los estudios de ética que se encuentra gran parte de lo que forma el centro de la atención de la psicología práctica contemporánea: temas como la formación del carácter (*ethos*) y sus rasgos (hábitos), la personalidad madura (virtuosa) e inmadura (continente - incontinente); las relaciones interpersonales (la amistad); la vida plena (*eudaimonía*), etc.

C) De esta psicología, hemos visto que hay una larga tradición clásica, que es englobada después por la más amplia y profunda espiritualidad cristiana. Esta psicología, práctica pero enraizada en la contemplación, alcanza uno de sus vértices más notables en santo Tomás, especialmente en ese completísimo tratado sobre la personalidad humana que es la *Secunda pars*

de la *Summa Theologiae*. En ella la persona humana es vista en su dinamismo hacia el fin último, y analizada en los principios que favorecen o impiden ese movimiento.

D) Esta tradición no se termina con santo Tomás, sino que continúa a comienzos de la modernidad, con autores que se ocupan de aspectos más prácticos del dinamismo perfectivo de la persona humana, especialmente por lo que concierne a la transformación de la naturaleza operada por la gracia. Entre los grandes autores podemos mencionar especialmente a Santa Teresa de Jesús, con sus «Moradas», a san Juan de la Cruz y a san Ignacio de Loyola, especialmente por los *Ejercicios espirituales*. Éste es un punto que, lógicamente, aquí no hemos desarrollado, pero que merece ser profundizado.

E) Ya a partir de mediados del s. XVII, pero sobre todo con el movimiento de la ilustración, la perspectiva cambia. Se intenta un reinicio desde cero de la filosofía y de la ciencia, y se da un corte que quiere ser radical con lo anterior. Esto afecta las elaboraciones de la psicología moderna y los inicios de la psicología experimental. En particular, la separación wolffiana de psicología racional y psicología empírica, se transformará en Kant en una negación de la posibilidad de la primera. Wundt, fundador del primer laboratorio de psicología experimental, contrapone la psicología «metafísica» a la «experimental», optando por la segunda; sin embargo desarrolla todo un sistema de filosofía de la historia en su obra «Psicología de los pueblos». Hacer psicología científica significará, entonces, prescindir de concepciones metafísicas del alma *a priori*, y concentrarse sólo en los fenómenos psíquicos, en la medida que son susceptibles de ser sometidos al método experimental. Pero todo este proceso atañe más directamente a la historia de la psicología académica, que a la psicología práctica y a la psicoterapia.

F) Otra consecuencia de la modernidad ilustrada fue la oposición entre moral, reducida a una carta de deberes, y psicología. Los deseos del sujeto serían necesariamente egoístas y la moral-derecho se constituiría sólo por la frustración del sujeto. Este proceso es criticado y psicoanalizado por varios autores del s. XIX, pero especialmente por Nietzsche. Para este autor, la religión y la moral han enfermado a los europeos, los han hecho «neuróticos». La solución que propone es la de la superación de la moral, por la transvaloración. En esta misma línea se mueve el psicoanálisis de Freud, del que depende casi todo el desarrollo de la psicoterapia moderna, y por ello esa actitud de superación de la moral (y de la religión, que estaría en su fundamento) atraviesa la mayoría de las escuelas, aún aquellas que rechazan los principios teóricos y prácticos del psicoanálisis.

G) De este modo se ha ido desde la concepción clásica de la ética como ciencia del mejoramiento del hombre, a la moderna de la moral como patógena, de la que nos liberaríamos a

través de la psicoterapia. Por este motivo, resulta extraño para oídos modernos buscar psicología en tratados de ética, teología moral y espiritualidad, como también relacionar trastornos como el neurótico con lo que tradicionalmente se llamaban «vicios». De allí la urgencia de un tratado sistemático que demostrara la riqueza y viabilidad de la psicología tradicional, en uno de sus representantes principales, como es santo Tomás.

H) A la complicación se ha sumado el intento, por parte de algunos pensadores cristianos, de renovar la moral con el empleo de la psicología, especialmente de la psicología profunda. A pesar de que en estos intentos se manifiesta la verdad de la conexión entre moral y psicología, el proceso nos parece en sustancia negativo, pues lo que se logra es una corrupción de la moral tradicional por la introducción de teorías y prácticas en pleno contraste con la fe católica y la vida de gracia. Nuestro juicio es, no tanto que la moral se debe renovar por la psicología moderna, sino que tanto la praxis de la psicología como la moral no se renuevan sino por el recurso a sus fuentes y por su entronque en la tradición, no sólo desde el estudio teórico, sino también y fundamentalmente por vivirlas realmente.

2. Conclusiones teóricas

Entrando ya en el contenido del pensamiento del Aquinate, comenzaremos por sintetizar sus principales aportes teóricos para resolver la cuestión de la praxis de la psicología en los siguientes puntos:

A) En primer lugar, hay que señalar su concepción integral de la persona humana, que integra los aspectos animales y racionales, individuales y comunitarios, naturales y sobrenaturales, de modo armónico y verdadero. Éste es un punto de la antropología de santo Tomás que ha sido muchas veces señalado, y al que debe su título de *Doctor Humanitatis*.

B) Más específicamente referida a nuestro tema, hay que subrayar la profundidad de la concepción tomasiana de la vida sensitiva (cognoscitiva y apetitiva). En particular de los sentidos internos «intencionales». Lo que santo Tomás llama «*experimentum*», que es el resultado de las operaciones de la cogitativa y de la memoria sensitiva, permite dar respuesta a algunos conceptos centrales de la psicología contemporánea, como el de «complejo» -que en el fondo es un conjunto de *intentiones*-. La íntima relación que hay entre las inclinaciones afectivas y el juicio particular de estas potencias, por otro lado, permite comprender algo muy importante en la práctica: hasta qué punto la estimación particular puede verse afectada negativamente

por un desorden apetitivo, de modo tal que la misma inteligencia quede subordinada a los fines de una afectividad sensitiva inadecuada.

C) Es importante señalar la relativa autonomía de este nivel sensitivo interior, pero a la vez subrayar que, en el hombre, es susceptible de ser asumido y regulado desde una instancia superior que es la de la *mens* o *pars intellectiva*. La *razón particular* puede ser gobernada por la *razón universal*, así como las causas particulares dependen de las causas universales. De este modo, toda la vida sensitiva, cognoscitiva y afectiva, aparece en subordinación jerárquica respecto de la vida superior. Pues también, y sobre todo, las operaciones del intelecto y de la voluntad, son vida, como ya había notado Aristóteles. Y es en esta vida en que consiste la felicidad para los seres dotados de intelecto. Sin embargo, es claro también que para referirse a las cosas particulares materiales el intelecto humano necesita volver a los contenidos presentados por la sensibilidad, lo que es inmensamente importante para la práctica que versa sobre particulares materiales. De nuevo, un desorden en la vivencia propia de los sentidos internos puede afectar y arrastrar a la misma razón universal.

D) De esta subordinación de la vida sensitiva a la vida intelectiva, decíamos se sigue la educabilidad de la sensualidad humana. Por lo mismo, la personalidad o el carácter de un hombre no son el simple resultado del cruce de dos determinismos, el de la constitución biológica y de las influencias socio-culturales. Sin negar la incidencia de estos factores, pues el hombre no es un espíritu puro, queda claramente en evidencia que la personalidad humana se forma principalmente desde el intelecto y desde la voluntad. Justamente, siguiendo al Aquinate -que llama al organismo de virtudes «*ordinata virtutum congregatio*»-, hemos llegado a definir el carácter o personalidad como «el conjunto ordenado de hábitos operativos». La distinción aristotélica entre virtudes propiamente dichas y virtudes naturales, corresponde a la actual entre carácter y temperamento. Es también central la diferencia entre el carácter y la simple costumbre.

E) Todo esto no le impide observar al *Doctor Humanitatis*, que a causa del pecado original, lograr la «síntesis de la personalidad», es decir la formación de la virtud desde el centro natural de la vida mental es algo difícil; y que la mayoría se deja esclavizar por las pasiones, «no actúa, sino que es actuado» desde el exterior. En esta

observación coincide, desde un enfoque teórico totalmente distinto, con el psicoanálisis de Freud.

F) Hemos encontrado en santo Tomás una sólida concepción de lo que en terminología actual se podría llamar el «yo». Para el Doctor Angélico «yo» designa antes que nada la «persona». En segundo lugar, admite el Aquinate que se diga «yo» de aquello que en el hombre es principal y directivo, es decir, la *mens*. Radicalmente, el percibirse como un «yo» está posibilitado por la estructura misma del espíritu humano, que está siempre habitualmente presente a sí mismo, de tal modo que se puede experimentar como sujeto activo de sus operaciones vitales. Todo el desarrollo de la vida personal humana tiene como centro el perfeccionar la «memoria» espiritual y operar según la habilitación que la perfección de la memoria nos concede. En esto santo Tomás sigue a san Agustín en su concepción de la memoria, inteligencia y voluntad como imagen de Dios en el hombre.

G) Esta visión permite también dar respuesta a la idea muy difundida en la psicología contemporánea de que el yo no sería sino un «complejo», un «conjunto de representaciones investidas de afecto» (Freud), que además no sería innato, sino que se formaría en el intercambio psicofísico con el medio ambiente. En realidad, estos autores confunden la memoria en su sentido más radical de autopresencia del espíritu, con la memoria sensitiva, y con el *experimentum* (en la base del error está la negación de la teoría de las potencias, que lleva a confundir éstas con sus objetos, sus actos y sus sujetos). Es verdad que para una experiencia completa de sí, el hombre, que posee también una dimensión corporal, necesita de la memoria sensitiva y de las otras potencias de ese nivel. Y que si éstas se ven afectadas, se puede perder incluso la conciencia actual de la propia personalidad. Pero esto no significa que haya que reducir a la persona humana al resultado de un proceso de desarrollo psico-social.

H) Hemos descubierto en santo Tomás una respuesta muy completa al tema de lo inconsciente psicológico, a pesar de que nuestro autor no lo tematiza explícitamente. Tanto porque santo Tomás, que como Aristóteles no es un racionalista, no reduce lo psíquico a lo cognitivo-afectivo, sino que lo extiende también a lo vegetativo. Como también porque admite distintas formas analógicas de conciencia, de modo tal que puede haber operaciones psíquicas complejas, como las de los sentidos internos superiores, que no sean percibidas actualmente por la conciencia

intelectiva. Además, en santo Tomás se encuentra presente una concepción dinámica de lo inconsciente, especialmente manifiesta en su explicación, que sigue a Aristóteles, del silogismo del incontinente; como también, y sobre todo, en lo que él llama la «*caecitas mentis*», la ceguera mental hacia la verdad, que es consecuencia del vicio de la lujuria. En esto se acerca a Freud, por la relación entre inconsciente y sexualidad, pero divergiendo esencialmente en la explicación. La concepción tomasiana de las substancias separadas nos permite comprender, desde un punto de vista cristiano, la realidad a que hace referencia Jung, influido por el gnosticismo y el ocultismo, con su inconsciente colectivo.

I) Finalmente, hay que subrayar especialmente la importancia del fin perseguido en la comprensión de la personalidad, aspecto verdaderamente determinante en toda consideración práctica, cuyo redescubrimiento en la psicología clínica es mérito de Adler. Según la disposición de cada uno, el fin le parece ser una cosa u otra. Y en función del fin se comprende la conducta, que se ordena como medio a dicho fin. El fin se apetece naturalmente, y además hay un único fin último en que la persona puede tener su acabamiento: la contemplación de Dios.

3. Conclusiones prácticas (I): La normalidad

Pero hemos demostrado cómo en santo Tomás se encuentra no sólo una sólida antropología teórica que podría servir de fundamento remoto a la praxis de la psicología, sino también un nivel de desarrollo más práctico. Hemos tratado especialmente los temas de la normalidad anímica, la enfermedad del alma y la psicoterapia, y por eso dividimos las conclusiones prácticas según estos tres temas.

A) En la obra de santo Tomás se encuentra una comprensión muy profunda de la «normalidad», aunque no tematizada y expuesta al modo de los tratados contemporáneos. Si la personalidad es el conjunto organizado de hábitos operativos, parece claro buscar en la concepción tomista de las virtudes el ejemplo de lo que es una personalidad plenamente desarrollada. La normalidad y madurez *humana* se identificaría así con la virtud.

B) Esto no supone negar un uso más amplio del término «normal». Por ejemplo, santo Tomás afirma que hay una normalidad «relativa» a las distintas edades: hay comportamientos que son normales en un niño de dos años -que no posee las virtudes adquiridas-, que no lo son en una persona de mayor edad. En este caso, nos parece más

claro hablar de madurez, que implica el pleno desarrollo de las propias capacidades, que de normalidad. Hay, además, normalidades de dimensiones parciales de la propia vida psíquica: podemos tener un desarrollo normal de nuestra inteligencia teórica y no de la práctica; uno puede tener una inclinación normal en su apetito animal, intrínsecamente considerado, pero anormal en relación con la recta razón. Ésta sería una normalidad *animal* (o *psíquica*, en este sentido específico del término). Además, hay una diferencia entre la normalidad meramente *humana*, por el pleno desarrollo de las virtudes naturales, y la *plena normalidad* propia de la transformación sobrenatural producida por la *gracia*, sin afirmar que la primera se pueda lograr perfectamente sin esta última.

C) Una distinción muy fructífera, pero poco recordada, obrada por Aristóteles y retomada por el Aquinate, es la que hay entre la virtud (en particular la de la templanza y otras formas de virtudes *moderantes*) y la «continencia» o autodominio. Que ser maduro como hombre es ser virtuoso no quiere decir que madura es aquella persona que debe vivir controlando y reprimiendo constantemente los movimientos espontáneos de su sensualidad. Esto es lo propio del autodominio, que supone la ausencia de virtud. El virtuoso, en cambio, tiene facilidad e incluso gozo en actuar (y padecer) en modo virtuoso, y esto aún sin deliberar sobre ello. La virtud no constriñe, sino que realiza el propio ser más profundo, y por lo tanto se experimenta más como una liberación que como una limitación. Lo otro o es un proceso transitorio (hacia la virtud, o hacia el vicio) o es un estado mórbido.

D) El tratamiento mismo de cada una de las virtudes, llevado a cabo por parte de nuestro autor, manifiesta una profundidad psicológica notable. Y si sabemos ir más allá de la forma escolástica en que son presentadas por santo Tomás, encontramos una concepción estructural y dinámica que nos permite una comprensión a la vez muy práctica y profunda de la personalidad. De este modo, podemos lograr un retrato detallado y verdadero del hombre maduro.

E) Se confirma así, manifiestamente, la conexión entre ética y psicología. Como dijimos, *ethos* significa justamente carácter, y la ética clásica, de Aristóteles y santo Tomás, implica e incluye una «psicología de la personalidad». Se hace evidente, también, que todo intento de reformar el carácter no puede sino depender en última instancia de una concepción moral sobre un «ideal» (y «real») de persona realizada. El

hombre virtuoso es «medida», como ya decían Aristóteles y san Pablo. La plenitud no es un ideal irrealizable, una «ficción directriz», sino que es posible, y para que se dé nuestro desarrollo humano es extremadamente necesario que nos encontremos con personas así.

F) Sin embargo, santo Tomás no se ilusiona con la posibilidad de un perfeccionamiento humano meramente ético natural. Su postura no es la de un moralismo abstracto. También con san Pablo, y en cierta manera con el mismo Freud, tiene presente que en la naturaleza del hombre hay una profundísima herida, que incide negativamente en su inclinación a la perfección: el pecado original; y que, por lo tanto la normalidad humana, es decir «el bien de la virtud adquirida», no se puede realizar plenamente sin la curación producida por la gracia de Dios. De este modo, la normalidad humana plena queda integrada en la dinámica perfectiva de la gracia.

G) Una visión completa de la personalidad humana, según santo Tomás, tiene que tener en cuenta la dimensión sobrenatural, que es la única que garantiza su sano y pleno despliegue, aún a nivel natural. El centro de esta *personalidad sobrenatural* es la virtud de la caridad, «forma de las virtudes». De este modo, para el Angélico, la única vía segura para la realización personal pasa por el amor y por la contemplación que brota de este amor. En la incomprensión o rechazo de este punto reside el defecto incluso de las formas más razonables de la psicología contemporánea.

4. Conclusiones prácticas (II): Las enfermedades del alma

Uno de los aspectos más sorprendentes en el estudio detallado de estos temas en santo Tomás es el encontrar también muchas luces para comprender el complejo tema de los trastornos psíquicos. En nuestra opinión, éste es tal vez el punto más original de nuestro estudio. Sinceramente, no hemos encontrado desarrollados estos temas, con los particulares que hemos descubierto, en ningún otro lado. Podemos resumir el aporte de santo Tomás en los siguientes puntos:

A) En primer lugar, en nuestro autor es clara la distinción entre enfermedades en sentido estricto, es decir del cuerpo, que afectan órganos de facultades sensitivas y, secundariamente, la misma *mens*, y desórdenes propiamente anímicos con causa conductual, sin caer en ningún momento, sin embargo, en una concepción radicalmente dualista.

B) Efectivamente, aunque la clasificación de las enfermedades mentales de la psicopatología contemporánea y la de la medicina del s. XIII no son perfectamente homologables, sin embargo, no es difícil entender por la lectura de santo Tomás, aunque utilizando a veces otros nombres (manía, melancolía, furia, amencia, etc.), que para el Aquinate la mayor parte de los mismos corresponde a enfermedades que sólo accidentalmente se pueden llamar psíquicas, a enfermedades orgánicas. Hemos señalado para este punto, un estudio muy completo del psiquiatra germano-argentino E. Krapf.

C) Además, y contrariamente a lo que todavía hoy se dice en la mayoría de los libros de historia de la psiquiatría, por influencia de la propaganda iluminista, santo Tomás -como sus contemporáneos, véase por ejemplo san Alberto Magno- no reducía estos trastornos a una causa demoníaca, aún afirmando, con el Evangelio, que esta intervención era posible *en cualquier enfermedad* (el Evangelio habla de un endemoniado epiléptico, pero también de mudos, etc.). Lo mismo se puede decir de los Padres de la Iglesia, como lo ha demostrado el estudioso ortodoxo Jean-Claude Larchet, que hemos citado abundantemente para demostrar el arraigo de la visión tomasiana en la Tradición.

D) Por analogía, el Aquinate llama a los vicios enfermedades del alma, en lo cual también sigue a los Padres de la Iglesia. Así como la enfermedad física consiste en la ruptura del equilibrio de las partes del organismo, el vicio se puede llamar enfermedad del alma porque rompe el equilibrio y armonía de las partes del alma, especialmente el que debe haber entre la razón y la sensualidad. Y algunos de los desordenes de los que se ocupan los psicólogos en sus consultorios nos parecen claramente reductibles al nivel de los vicios humanos.

E) Sin embargo, la concepción del vicio de santo Tomás es muy matizada y compleja. Hay un par de distinciones que nos parece importante recordar aquí. La primera es la diferencia entre el vicio propiamente tal (especialmente la intemperancia), que es un hábito, y la incontinencia o falta de autodominio, paralela a la de virtud (o templanza) y continencia. El incontinente es uno que cuando no está dominado por la pasión quiere obrar según la virtud, pero que en la situación se deja llevar por sus inclinaciones desordenadas. La diferencia con el continente está en que éste, a pesar de tener también malos deseos, los domina, mientras que aquél se deja

dominar. Santo Tomás dice que el que obra por incontinencia, lo hace por *infirmitas*, por enfermedad o debilidad. Entonces, también la incontinencia se puede llamar enfermedad del alma. Aristóteles dice que el vicioso es como un enfermo crónico y el incontinente es como un enfermo agudo. Por lo tanto, éste es más fácilmente curable, porque cuando vuelve a tomar posesión de sí, se arrepiente con mayor facilidad y puede cambiar. El vicioso, por el contrario, tiene corrompido el principio de su operación, que es su estimación sobre el fin, y por eso es difícil de curar.

F) La segunda distinción es muy importante y generalmente pasa desapercibida, cosa admirable; pero es fundamental para nuestro tema: es la que hay entre el vicio humano, y la bestialidad y el vicio patológico. Desarrollando en modo original esta distinción, que se encuentra en el l. VII de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, santo Tomás dice que hay dos formas de vicio: el vicio humano y el vicio *contra natura*. El primero es un desorden del apetito contra la recta razón. El segundo es un desorden del apetito no sólo respecto de una regla extrínseca al mismo, la razón, sino un desorden de su inclinación intrínseca a su propio bien animal. Este último desorden puede provenir o de una mala constitución corporal, o de una enfermedad corporal; o también, dice santo Tomás, de una *enfermedad animal*, producto de las costumbres perversas, porque una mala costumbre es como una enfermedad animal (*aegritudo animalis*). Nosotros consideramos que aquí por animal se entiende algo parecido a lo que hoy se significa con el término «psíquico», en el sentido de correspondiente a la dimensión sensitiva, diferente de la espiritual o intelectual. Así, encontramos en santo Tomás una distinción clave para comprender que entre la normalidad y la anormalidad psíquica no hay una diferencia simplemente de grado, como quisiera Freud y quienes sostienen una concepción dimensional de la enfermedad, sino de naturaleza.

G) Esta distinción nos ha permitido establecer una relación entre la psicopatología contemporánea y la concepción tomasiana. Especialmente permite esclarecer el significado de las neurosis y psicopatías, superando, como decíamos, las ambigüedades de la psicología contemporánea, cuya imprecisión impide una neta distinción entre las tendencias humanas y las patológicas -e incluso a veces entre la virtud y el vicio-. Hemos criticado la excesiva amplitud del concepto de neurosis, que significa tanto algunos trastornos específicos, que se pueden colocar en la categoría de

aegritudo animalis, como la tendencia general del hombre a la caída. Aristóteles y santo Tomás mencionan explícitamente trastornos que hoy se llamarían neuróticos o psicopáticos: el vicio de lujuria *contra natura* (onanismo, sodomía, zoofilia, etc.), que corresponde a las perversiones o psicopatías sexuales; el vicio de la *saevitia*, que equivale a la psicopatía antisocial, también llamada sociopatía o trastorno antisocial de la personalidad; las fobias; y algunas formas de trastorno en la conducta alimentaria. Sería importante, desde el punto de vista práctico, continuar estas intuiciones de santo Tomás con estudios empíricos más detallados, y profundizar en las posibles vías de tratamiento de estos desórdenes, según los principios del Aquinate.

H) Hemos encontrado en santo Tomás también análisis muy detallados y perspicaces del mecanismo de formación de la personalidad viciosa, que tiene como base el amor desordenado de sí mismo, que es en realidad ambivalente porque implica en el fondo un odio a sí mismo según lo que uno realmente es. Como en la formación de la virtud, aquí también juega un papel fundamental el fin perseguido.

I) En este contexto, hemos explicado las deformaciones cognitivas que proceden de la distorsión de la vida afectiva y del apetito de un falso fin. Al respecto, tratamos sobre las distorsiones de la imaginación, la razón particular y la memoria, relacionándolos con las observaciones de Alfred Adler. Aparece de nuevo aquí la importancia del concepto aristotélico-tomista de *experimentum*, y su relación con los complejos patológicos.

J) Además hemos mostrado cómo santo Tomás tiene una visión compleja y estructurada de los vicios, basada en la concepción gregoriana de los vicios capitales, que nos da una comprensión dinámica de los mismos muy penetrante. Esta visión permite realizar muchas comparaciones con algunos desarrollos de la psicología contemporánea, como es el caso de la consideración tomasiana de la soberbia como vicio principal, y la de Adler sobre la centralidad de la voluntad de poder.

K) En la descripción de cada uno de estos vicios, que hemos desarrollado pormenorizadamente, hemos descubierto la perspicacia psicológica de santo Tomás, que sabe conectar cada fenómeno psíquico con sus causas anímicas más hondas. Es particularmente interesante la visión paulino-tomista que explica el camino que conduce desde la rebelión interior hasta la lujuria patológica.

L) Encontramos también una sutilísima concepción de la tristeza, que ve en esta pasión, a la que corresponde principalísimamente tal nombre entre las otras «pasiones animales», la que más cerca se halla de la enfermedad y la más dañina para el cuerpo. Y en la descripción de la tristeza acídica, que entronca con las descripciones clásicas de Evagrio, Casiano y san Gregorio Magno, el Angélico llega a captar la esencia espiritual de la depresión existencial en la tristeza por el bien divino interior.

5. Conclusiones prácticas (III): La cura del alma

Por motivos históricos y culturales muy comprensibles, santo Tomás no trató sobre la aplicación «clínica» de sus ideas. Por otro lado, su interés principal era más inmediatamente dogmático y moral, y a lo sumo se refiere a las aplicaciones más directamente relacionadas con la teología. Además, la expresión tradicional «*cura animarum*» era claramente referida a una actividad propia del sacerdote.

No obstante ello, el mismo Aquinate dice que así como la medicina es la cura del cuerpo, la filosofía es la cura del alma. Por otra parte, como creemos, con el Magisterio de la Iglesia, que la praxis que se atribuye a la psicología, como profesión, es algo moralmente aceptable e incluso en nuestras circunstancias necesario -especialmente en lo que concierne a la *aegritudo animalis*-, hemos intentado mostrar, yendo más allá de la letra de santo Tomás, algunas posibles prolongaciones psicoterapéuticas de su pensamiento, siguiendo las ideas principales expuestas con anterioridad. Las conclusiones son éstas:

A) La así llamada «psicología clínica» es un intento de comprender al hombre concreto en su dinámica particular, no con intereses únicamente teóricos (del individuo no hay ciencia) sino sobre todo prácticos: para ayudarlo a cambiar.

B) La moderna psicoterapia, en sus autores más relevantes, comenzando por Freud y Adler, hasta autores más recientes como Ellis, ha demostrado estar más cerca de la actividad educativa que de la médica. En la medida que se trata de cambiar la propia personalidad por medios anímicos, la «curación» psíquica se convierte en la mayoría de los casos en una reeducación.

C) De nuevo comprobamos aquí algo que está presente en toda la tesis: la conexión entre ética y psicología. En la medida en que la pedagogía depende de la moral, análogamente lo hace la reeducación psicoterapéutica. En este sentido es bueno

recordar las enseñanzas aristotélicas sobre la educación del carácter presentes en la *Ética Nicomáquea*.

D) A pesar de constatar la cercanía de la educación y de la psicoterapia, Freud es muy pesimista sobre las posibilidades de transformación radical por estos medios. Todavía más, considera la ética (natural o religiosa) imposible de cumplir. Es la conclusión lógica de la negación de la trascendencia de la gracia. Por su parte, santo Tomás no tiene una esperanza ingenua en las posibilidades de la ética natural. Por lo cual, una psicoterapia puramente ética, que impidiera o excluyera la acción radicalmente curativa de la gracia sería insuficiente. El camino de curación radical pasa, como decía Pieper, por la mística. Sólo desde esta perspectiva «de las alturas» pueden emplearse con eficacia los medios ético-psicoterapéuticos, bajo la dirección de la prudencia informada por la caridad. No se trata de negar totalmente la importancia de los medios naturales, sino de tomar conciencia de sus límites, y de estar abiertos a la solución última.

E) Mostramos la utilidad de la clasificación tomasiana de los trastornos del alma para hacer el «psicodiagnóstico», como también la de sus ideas sobre la formación y deformación de la personalidad como instrumentos terapéuticos. Una psicoterapia tomista tiene en cuenta la importancia del análisis del *experimentum*. Pero comprende que los problemas no se resuelven por vía analítica. En la medida en que el *experimentum* depende de las desviaciones afectivas, sensuales y voluntarias, es a estas últimas a las que hay que cambiar principalmente, para obtener una reestructuración del resto de la personalidad. Es necesaria una *conversión* del corazón, como decía Rudolf Allers. Santo Tomás, como Aristóteles, no desconoce tampoco la importancia del cambio conductual, pues el carácter se forma por la repetición de actos. Aunque éstos son duraderos y profundos si son actos *humanos*, es decir voluntarios y libres. Pero, en última instancia, todo este proceso es posible hasta el fondo por la acción de la gracia. Cuando ésta no actúa se puede llegar sólo a una transformación de las estructuras periféricas de la personalidad, pero no se cambia el «núcleo patógeno» de la naturaleza caída. Dios, que es «más íntimo que lo íntimo mío», es el médico de las profundidades del alma.

F) El encuentro del «paciente» y del «terapeuta» cristiano puede ser, como todo encuentro personal fundado en la caridad, una vía para el encuentro con la única

Persona capaz de cambiarnos radicalmente, y que además es el hombre normal, maduro y perfecto por excelencia, el mismo Jesucristo. Aristóteles había intuido bien cuando decía que el virtuoso es la medida de todo hombre. Más aún cuando este hombre virtuoso es, como Dios, el Arquetipo eterno de todas las cosas y, por lo tanto, capaz de restaurarlas según el modelo original.

G) En esta perspectiva, la formación y transformación integral de la personalidad, en todos sus niveles, sensitivos y espirituales, requiere de todos los medios que la gracia nos pone al alcance, comenzando por el orden sacramental, que cura nuestra sensibilidad y nuestra mente. No hemos desarrollado este aspecto en mayor profundidad porque excedía las posibilidades y objetivos de un trabajo como el presente que, además, pretendió centrarse fundamentalmente en los aspectos filosóficos y naturales.

6. Conclusiones epistemológicas

Uno de los objetivos de nuestro estudio fue elucidar el problema epistemológico de la praxis de la psicología. Aunque esto estuvo presente a lo largo de todos los capítulos, en el final tratamos el tema explícitamente. Nuestro interés principal aquí no era, como se dijo, todo el ámbito de la psicología, sino principalmente el de la praxis, en particular de la psicoterapia. Las preguntas que nos guiaron en este tema fueron las siguiente: ¿En qué sede epistémica trata el Aquinate los problemas de los que hoy se ocupa la praxis de la psicología? ¿Qué consecuencias se siguen de aquí sobre el carácter epistemológico de la psicología contemporánea? Es evidente, por todo lo dicho, que la mayoría de los temas son estudiados por santo Tomás en el contexto de tratados de moral. Las conclusiones a las que hemos llegado son varias y matizadas:

A) Dentro de lo que hoy se denomina psicología hay, como muchos reconocen, no una sola ciencia, sino un conjunto variado de disciplinas teóricas, prácticas, de técnicas y de otras disposiciones del intelecto, no siempre reconducibles a la unidad ni pertenecientes a un único ámbito. Simplificando, tenemos básicamente dos grandes grupos: uno de hábitos teóricos del intelecto, y otro, de hábitos prácticos.

B) Aunque no era nuestro interés principal aquí, comenzamos por hacer una breve dilucidación del primero de estos ámbitos, el teórico, que, por otro lado, aún siendo problemático, fue más explícitamente tratado por santo Tomás desde el punto de vista epistemológico. Lo hizo con ocasión de la división de los tratados de Aristóteles referidos al ser vivo. Nuestra conclusión es que, básicamente, el ámbito de la psicología teórica se puede dividir

en dos grandes ámbitos disciplinares: a) uno, epistemológicamente anterior a los otros, que estudia la naturaleza del alma en general, y en particular sus distintos géneros (vegetativo, sensitivo y racional), a partir de sus operaciones características, al que el Estagirita dedica el *De anima* y que, dentro de una visión completamente distinta de la ciencia (derivada del positivismo), trata hoy la «psicología general»; b) otras que estudian las potencias anímicas y sus operaciones «con mayor aplicación al cuerpo». Entrarían aquí las distintas formas de psicología experimental. A pesar de conocer las «ciencias medias», ni Aristóteles ni santo Tomás hablan de una aplicación de las matemáticas en el estudio del alma. Esta última correspondería también al ámbito de la psicología experimental, pero sería una disciplina menos «anímica» y por lo tanto menos psicológica.

Después tenemos las distintas formas de psicología práctica. Evidentemente de todas ellas tampoco se pudo haber ocupado explícitamente el Aquinate, aunque especialmente del ámbito clínico hemos extraído de sus obras mucha luz.

C) En primer lugar tenemos lo que se suele llamar la «psicología aplicada», que sería una aplicación de los descubrimientos de la psicología experimental como instrumento en distintos ámbitos. Por ejemplo, los descubrimientos acerca de la memoria pueden servir para la elaboración de técnicas mnémicas; los que se refieren a la percepción pueden ser utilizados para generar determinadas impresiones, en el arte por ejemplo, etc. Es análogo a lo que sucede con las ciencias medias, que se pueden aplicar en distintas artes. Hay que aclarar que a este ámbito, como al experimental, se dedica un número muy restringido de psicólogos en todo el mundo.

D) En segundo lugar tenemos el ámbito de la praxis habitual de la psicología: la consulta psicológica, la psicoterapia, la orientación vocacional, la psicología escolar, etc. Como es el tema que nos ocupa, hemos hecho aquí más distinciones.

En principio, hay que diferenciar, como bien sostiene I. Andereggen, al menos tres niveles epistemológicos: uno fenomenológico, otro ético-antropológico y un tercero terapéutico. Tomamos como base esta tripartición, aunque todavía hicimos más distinciones:

E) Nivel fenomenológico: También lo llamamos empírico o histórico. Se trata de un estudio de tipo descriptivo, que muestra cómo es el comportamiento humano *ut in pluribus*, como se da la mayoría de las veces. Para esto todos tenemos hábitos adquiridos, que son un auxilio para la prudencia. El *experimentum* se encuentra entre éstos y no debe ser infravalorado, porque es desde nuestra experiencia humana y espontánea que leemos las experiencias obtenidas por métodos artificiales. Pero es posible también desarrollar este último tipo de experiencia con algunos de los métodos de las «ciencias humanas» modernas, que Maritain llama «de información experimental». Este conjunto de informaciones así obtenidas pueden dar

lugar a un conocimiento de la personalidad y del comportamiento que hemos denominado una «caracterología empírica». Este nivel, desarrollado con mayor o con menor rigor, con más espontaneidad, o con más instrumentos técnicos, se encuentra presente en todos los grandes psicólogos prácticos contemporáneos, aunque no siempre separado de otros niveles más hondos.

Este tipo de saber se puede dar en diversos ámbitos, como por ejemplo las edades de la vida, el sexo femenino, la sociedad, los deportistas, los psicópatas, etc., describiendo cómo se comportan los hombres *ut in pluribus* en cada una de estas etapas, situaciones o estados. En santo Tomás y en Aristóteles esta dimensión no está del todo ausente, aunque la desarrollen menos sistemáticamente de lo que se suele hacer hoy en día. El Aquinate parte de una enorme acumulación de experiencia sobre el comportamiento humano, presente en la tradición, que él intenta explicar desde sus causas.

Cuando se habla de psicología en sede epistemológica, muchos piensan en este tipo de saber. Olvidan que en realidad el psicólogo se mueve en ámbito práctico y no quiere sólo describir el comportamiento de los hombres *ut in pluribus*, sino comprenderlo para modificarlo.

F) A partir de este nivel fenomenológico se puede llevar adelante una especie de práctica profesional psicológica, que consistiría en la aplicación de esta caracterología empírica. Sin embrago, no se llega por este camino a la constitución de una ciencia práctica completa. La actividad del psicólogo que se mueve sólo en éste nivel queda subordinada a otro saber directivo, que es el que, haciéndose cargo de los datos los utiliza en orden a un fin. Parte de la actividad del psicólogo se mueve a este nivel: como la psicología jurídica, que se ordena a la prudencia del juez; la psicología empresarial, que se ordena al arte de gobernar una empresa; parcialmente, la psicología escolar. De todos modos, ya a este nivel vemos la intervención del orden moral, al menos en muchos casos, pues el saber directivo, en el ejemplo de la educación o del juez, pertenece a dicho orden. No puede ser de otro modo, ya que el conocimiento del carácter y del comportamiento de los hombres es siempre de orden moral, al menos materialmente.

No hay que confundir esta caracterología aplicada con la psicología experimental aplicada que mencionamos en el punto C).

G) Nivel ético-antropológico: La psicología como caracterología empírica adquiere todo el peso *cultural* que hoy tiene por su inserción en el saber moral. Este último suele ser el nivel fundamental en el que se mueve la praxis de la psicología,

como se ve en sus principales exponentes: Freud, Adler, Jung, Fromm, Frankl, Maslow, Ellis, Kelly, etc. En casi todos los autores apenas mencionados, junto a la descripción empírica se da una interpretación de estos hechos que parte de una concepción de la estructura esencial del ser humano y de su deber ser; es decir de una antropología y sobre todo de una ética, aunque éstas no siempre vengan explicitadas como tales, ocultándose sin embargo bajo el nombre de «teoría de la personalidad». Sin un ideal de personalidad es imposible juzgar como anormales las personalidades de los que consultan, o sus padecimientos como algo que no debería ser y que hay que modificar.

La «psicología de la personalidad» generalmente contiene buena parte de lo que en un Aristóteles estudiaba la ética. Sin embargo, este nivel casi «especulativamente práctico» no es todavía el que define propiamente la psicología actual. Ésta quiere ser «clínica», llegar al conocimiento y ayuda del individuo. Es un nivel que Maritain llamaría «prácticamente práctico».

H) Nivel terapéutico: Pero vayamos por partes. En esta dimensión prácticamente práctica de la psicología podemos distinguir diferentes actividades:

Primero, una más neutral y descriptiva, que consiste en el simple conocimiento de las disposiciones caracteriales de una persona. A esta primera actividad corresponde generalmente el «análisis del carácter» y el «psicodiagnóstico». Este nivel, como todos los otros casos de psicología aplicada, es seguramente materialmente moral, porque se intentan conocer las disposiciones habituales del carácter, que en el hombre son de orden moral. Si se trata de hacer sólo esto, tal vez se pueda considerar a esta actividad como no perfecta y formalmente moral, pues todavía no llega al nivel último y propiamente práctico de la transformación del carácter, aunque este conocimiento se ordena, como una especie de *deliberación asistida*, al acto prudencial (de quien consulta, o de sus padres o educadores). Es moral como lo es el consejo o deliberación que anteceden el imperio de la prudencia. «Conocerse a sí mismo» es el primer paso para «llegar a ser el que eres».

Sin embargo, en los hechos, el nivel propiamente ético, e incluso espiritual, está supuesto porque no es fácil progresar en el verdadero conocimiento de sí mismo sin vencer resistencias interiores que proceden del desorden de la afectividad. Para conocer en profundidad el propio carácter -a lo que pretende ayudar el psicólogo- es

necesario el trabajo de formación de las virtudes, así como la prudencia exige la presencia de las otras virtudes éticas.

I) En segundo lugar, tenemos una actividad más propiamente moral, que se puede seguir de la anterior como un paso posterior, y es el consejo sobre el actuar y la rectificación de los desórdenes que se hayan descubierto en el carácter de la persona: es decir la educación del carácter a través de la formación de las virtudes. En el caso del incontinente y del continente este paso llegará más rápidamente que en el del vicioso habitual, pues éste último desconoce su propio desorden, por la corrupción en la estimación del fin causada por sus propios vicios, por lo cual la tarea de esclarecimiento interior es más importante, pero más ardua. El carácter de estas personas muchas veces constituye lo que genéricamente se llama una «neurosis», pues la psicología contemporánea adolece de la distinción entre vicios humanos y vicios patológicos, por lo que la diferencia entre lo normal y lo anormal se diluye, como ya dijimos.

Para la «curación» de estas personas, absolutamente hablando, no es necesaria (ni suficiente) una psicoterapia «sistemática», ni la intervención del psicólogo. Si recurrieran a quienes ordinariamente se ocupan de la guía espiritual de las personas (directores espirituales, confesores, superiores religiosos, educadores, etc.) obtendrían tal vez resultados óptimos en breve tiempo. Esto, en las circunstancias actuales de secularización muchas veces no sucede, y el psicólogo tiene la seria responsabilidad de ayudar a estas personas a reencontrar el camino que conduce al verdadero conocimiento de sí, a la conversión del corazón, y al cambio de hábitos. Como vimos, según santo Tomás esto no se puede lograr sin la ayuda de la gracia, el factor -junto con el verdadero intelecto y la voluntad- más olvidado por la psicología contemporánea. Esto no quiere decir que el psicólogo deba reemplazar al confesor, pues un psicólogo laico puede a lo sumo ayudar a la formación de las virtudes adquiridas, y a quitar los impedimentos para la gracia, pero no puede extirpar de raíz la culpa, cosa que sólo Dios es capaz de realizar. Y recordemos que allí reside el verdadero «núcleo patógeno» del hombre, su «enfermedad mortal», lo que hace la actividad «terapéutica» del sacerdote irreemplazable por ningún medio humano. Ningún psicólogo cristiano debería olvidar este punto.

J) Finalmente, tenemos el tratamiento de lo que santo Tomás llama *enfermedad psíquica* o animal (*aegritudo animalis*), que es un desorden intrínseco de la apetitividad sensible respecto de su objeto natural, al que le siguen también desviaciones cognitivas y conductuales. Algunos de estos desórdenes pueden ser susceptibles de «curación» a través de la reeducación, pues puede darse la continencia -y la incontinencia- por analogía respecto de estas disposiciones. Ésta parece ser una de las tareas que con más propiedad se le suelen atribuir hoy al «psicoterapeuta». Esta actividad, en cuanto influye en la parte sensitiva desde la razón y la voluntad -o al menos desde el nivel propiamente «psíquico» (cognoscitivo y apetitivo)- no puede ser considerada como estrictamente «médica», sino sólo metafóricamente. Si por «psiquiatría» se entiende una disciplina médica en sentido propio, como se suele hacer, no le corresponde a ella en ese caso la psicoterapia así entendida. Pues la medicina estudia la sanabilidad del cuerpo, y no de cualquier manera, sino por medios corporales. No se puede dudar que la medicina influye, sin embargo, en el alma, pero *per accidens*, en modo particular aquella especialización de este arte que se ocupa de los órganos más directamente conectados con la vida mental, cuyas enfermedades repercuten en sintomatología psíquica. Esto no quiere decir que el psiquiatra no se pueda ocupar absolutamente de psicoterapia; pero si lo hace no es en cuanto médico, sino en cuanto tiene algún otro tipo de saber. Para lograr su objetivo, es muy necesario que sea conciente de la diferencia epistemológica y se procure la formación apropiada.

K) ¿En qué consistiría, desde el punto de vista tomista, esta forma de psicoterapia? Si se trata de lograr la continencia -primero-, la rectificación del apetito animal -en un segundo momento-, para llegar -finalmente- al orden racional del apetito (la virtud), esta actividad no puede ser considerada sino como de nivel moral, al menos en sentido amplio -si entendemos por moral en sentido estricto sólo la rectificación de los vicios humanos-. Más precisamente, se trataría de una forma de *pedagogía moral diferencial individual*. «Pedagogía moral», en cuanto se ordena a la superación del vicio mediante la adquisición de la virtud contraria. «Diferencial», en cuanto rectifica el vicio patológico y no el vicio humano. «Individual» en cuanto no trata de instruir a una multitud en las reglas universales de las ciencias morales, sino de adaptar por medio de la prudencia dichos principios a la educación de una persona con sus inclinaciones propias. Aunque se trabaje con grupos o con familias, la cura es siempre personal.

L) Esta pedagogía ¿Es una disciplina científica? ¿Es una técnica o arte? Desde la perspectiva de santo Tomás, aún cuando puede haber una o varias artes auxiliares en la

educación de la personalidad humana, en el caso concreto la primacía la tiene la virtud. Especialmente la virtud de la *prudentia*, que no es reductible ni a la ciencia universal ni al arte o la técnica. Y como la prudencia va unida a las otras virtudes del carácter, que rectifican el apetito, sacamos como conclusión que la madurez personal es intrínsecamente necesaria para la praxis de la psicología, y que allí reside la condición de su éxito. No bastan excelentes conocimientos teóricos, ni abundante experiencia, ni habilidades técnicas, aunque todas puedan ayudar. Pero sin lo fundamental, y más trabajoso de conseguir, ser una persona madura, virtuosa, plena, todo ello es inútil. Esto lo puede experimentar cualquier psicólogo rápidamente. Es necesaria mucha fortaleza, perseverancia, moderación y amor al prójimo para poder ayudarlo adecuadamente y dar la interpretación y el consejo adecuados. Cuando el motor no es la caridad, la actividad del psicólogo se deforma radicalmente: o se cae en el pesimismo y la pusilanimidad, que no deparan ningún éxito terapéutico; o en el defecto contrario, en la confianza presuntuosa en sí mismo y en los propios métodos humanos, y el paciente se convierte en un instrumento de la voluntad de poder y de la vanidad del psicólogo.

M) De todo lo dicho apareció con claridad que el juicio último sobre aquello que ocupa el centro de interés de la praxis de la psicología pertenece a la teología. Tanto porque los psicólogos mismos de distintas escuelas entran en sus obras en terreno teológico, por lo cual una comprensión de sus teorías y una respuesta cabal implican la formalidad teológica. Como también porque, aún cuando la psicoterapia se centrara en los aspectos naturales, no se puede lograr todo el bien de la virtud adquirida sin el auxilio de la gracia. No sabemos lo que es la normalidad plena sin la gracia. Aún reconociendo la independencia académica y profesional de la psicología, aparece clara la necesidad del desarrollo de una psicología no sólo razonable, sino también «cristiana». Por otro lado, como afirmaba Pío XII, la personalidad cristiana es incomprensible desde una perspectiva meramente natural, y si se ignoran realidades que conocemos por la revelación, la psicología práctica corre el riesgo de errar gravemente. Pensamos haber demostrado que en santo Tomás se encuentra una base abundante y profunda en la que fundamentar tal psicología.

*   *   *

Vivimos en tiempos de enorme secularización y de olvido de lo que es más profundo en el hombre, que es lo que le da sentido y sin lo cual su vida se pierde. La psicología contemporánea, a pesar de lo que algunos de sus autores sostienen, no se ha puesto verdaderamente «de la parte del hombre». Como enseñaba Aristóteles, cuando uno se ama según

aquello que uno realmente no es, en el fondo se odia. No se puede ayudar al hombre si se ignora o se combate que su realización plena está en la contemplación y gozo de Dios. Esto está en el centro del mensaje de santo Tomás. Lo demás se deriva de aquí. Una recuperación de la tradición de la psicología cristiana, y su aplicación a la realidad de la moderna praxis de la psicología, pasa ante todo por la recuperación de lo que constituye el centro y el fin de la vida humana, no sólo teóricamente, sino también en la vida personal, que es lo que alimenta y da vida a lo demás. No se trata, entonces, de traducir lo que la psicología hace en términos tomistas, sino de pensar la praxis de la psicología cristianamente, a partir de una teoría adecuada y de una experiencia humana y espiritual radicada en la relación personal con la Fuente de nuestra renovación interior.